

Trayectorias de los estudios de género

Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP



Fanni Muñoz
Cecilia Esparza
Martín Jaime
Editores

Fondo Editorial PUCP

TRAYECTORIAS DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO
BALANCES, RETOS Y PROPUESTAS TRAS 25 AÑOS EN LA PUCP

Fondo Editorial PUCP

Fondo Editorial PUCP

Fanni Muñoz, Cecilia Esparza y Martín Jaime
Editores

TRAYECTORIAS DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

305.4 T7 Trayectorias de los estudios de género: balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP / Fanni Muñoz, Cecilia Esparza y Martín Jaime, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).

395 p.; 24 cm.

Reúne los artículos presentados en el seminario “Los caminos trazados por los estudios de género” realizado entre mayo y agosto de 2015 con motivo de los veinticinco años de creación del programa.

Bibliografía: p. 349-389.

D.L. 2019-17080

ISBN 978-612-317-543-6

1. Pontificia Universidad Católica del Perú. Programa de Estudios de Género
2. Estudios sobre las mujeres - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 3. Identidad de género - Investigación - Perú 4. Mujeres maltratadas - Perú 5. Rol sexual - Perú
I. Muñoz, Fanni, 1961-, editora II. Esparza, Cecilia, 1961-, editora III. Jaime Ballero, Martín, 1978-, editor IV. Pontificia Universidad Católica del Perú VI. Los caminos trazados por los estudios de género (2015 : Lima, Perú)

BNP: 2019-166

Trayectorias de los estudios de género
Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP
Fanni Muñoz, Cecilia Esparza y Martín Jaime, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Ricardo Wiese Rebagliati, 2019

Primera edición: noviembre de 2019
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2019-17080
ISBN: 978-612-317-543-6
Registro del Proyecto Editorial: 31501361901207

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Una crítica al machismo tiene que partir de identificar sus (sin)razones, de mostrar lo infundado y arbitrario de su descripción de la realidad, de señalar su papel de legitimación de la dominación y el abuso. En efecto, el machismo supone que la violencia es innata y que la vida es una jungla donde la capacidad de imponerse mediante la fuerza es la virtud suprema de la que depende tanto el valor de la persona como la posibilidad de realizar sus deseos y lograr su bienestar.

Gonzalo Portocarrero (1949-2019)
«Las (sin)razones de la violencia»

Fondo Editorial PUCP

ÍNDICE

Introducción	11
CULTURA: SISTEMA, RELACIONES Y REPRESENTACIONES DE GÉNERO	21
Sistemas de género: balance, perspectivas, desafíos <i>Jeanine Anderson</i>	23
Los estudios de género en el Perú. Aportes desde la antropología <i>Norma Fuller</i>	39
¿Qué significa la maternidad para las jóvenes universitarias de estratos medios bajos de Lima Metropolitana? <i>Kelly Cieza Guevara</i>	49
Del marianismo al empoderamiento: Natacha <i>Giuliana Cassano</i>	63
Ni pasivas ni descorporizadas. Las películas <i>Madeimusa</i> y <i>La teta asustada</i> <i>Vanessa Laura Atanacio</i>	83
Relaciones de género entre empleadoras y trabajadoras del hogar en los sectores medios de Lima Metropolitana <i>Bettina Valdez Carrasco</i>	99
La lucha libre y el vedetismo en la cultura popular peruana: entre el horror al vacío y la desnudez <i>Alexander Huerta-Mercado</i>	117
LAS MÚLTIPLES DIMENSIONES DE LA VIOLENCIA	137
<i>Quatro</i> temas de una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres <i>Rita Laura Segato</i>	139
Notas para un balance sobre los estudios de violencia de género hacia las mujeres en el Perú, 1990-2016 <i>Fanni Muñoz</i>	157

Amores que matan: la violencia sexual en el testimonio y la literatura de ficción en el Perú <i>Francesca Denegri y Cecilia Esparza</i>	177
Las mujeres confrontan la historia «oficial» del conflicto 1980-2000 <i>Sofía Macher</i>	195
Desmontando el imperio romántico: la violencia de género en la adolescencia <i>Carmen Ruiz Repullo</i>	219
La masculinidad en varones privados de su libertad por violación sexual <i>Ruth Alicia García Vivar</i>	237
EDUCACIÓN Y SOCIEDAD	255
Cultura material educativa y género: el uniforme escolar femenino <i>Cecilia Cadenillas</i>	257
La hora de la educación sexual integral <i>Violeta Barrientos Silva</i>	273
REPRESENTACIONES DE LA DIVERSIDAD SEXUAL	289
Los caminos del afecto <i>Daniel Balderston</i>	291
Representaciones sociales sobre diversidad sexual en el Perú: pobreza, discriminación y agencia <i>Martín Jaime</i>	301
Representaciones sociales sobre la orientación sexual y la identidad de género de gays y lesbianas <i>Sophia Gómez Cardaña</i>	327
Bibliografía	349
Sobre los autores	391

INTRODUCCIÓN

El contexto latinoamericano se caracteriza porque siempre son varios los mecanismos de opresión y represión (colonialista, neoimperialista, militarista y patriarcalista, multicapitalista, etc.) que tejen sus mecanismos en diagonal: la ideología masculino-patriarcal atraviesa sujetos, discursos e instituciones, haciendo nudos (por cruces y superimposiciones) con otros dispositivos de poder que se combinan en formaciones mixtas de enunciados. Es la imbricación de estas múltiples figuras de sistema la que conviene desentrañar, ya que los puntos de mayor violencia simbólica son los saturados por el ejercicio coactivo de varias lógicas de dominación que se refuerzan y se potencian unas a otras. Trasladarse de una figura a otra para desenganchar las redes de complicidad que sujetan los distintos enunciados implica que lo «femenino» se desplace con la mayor pluralidad de movimientos críticos para desmontar los engranajes de razones y poderes que buscan, entre otras cosas, amarrarnos a categorizaciones fijas de identidades homogéneas: la identidad femenina, la identidad latinoamericana, etc. Desmentir estas categorizaciones no es algo que solo tenga sentido para el análisis teórico.

Nelly Richard (1993, p. 89).

El año 2015 fue significativo para el Programa de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), puesto que se conmemoraban veinticinco años de su existencia. Iniciado en 1990, a través del Diploma en Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales, es un programa pionero en la región latinoamericana en este nuevo campo de conocimiento interdisciplinario. Durante dos décadas, desarrolló una vasta labor académica y de diseminación del enfoque teórico de género —mediante estrategias innovadoras de investigación, con enfoque y metodologías específicos—, y consiguió comprender, explicar y proponer respuestas a las desigualdades e inequidades entre hombres y mujeres en la sociedad peruana. Artífices de esta audaz iniciativa fueron las y los docentes de ciencias sociales, entre ellos Norma Fuller, Patricia Ruiz Bravo, Narda Henríquez, Cecilia Rivera y Gonzalo Portocarrero.

Luego, en el año 2012, en el marco de un proceso de cambio de la universidad hacia la mejora de la calidad y la internacionalización, se dio inicio a una nueva etapa en el programa con la creación de la Maestría en Estudios de Género, ubicada en la Escuela de Posgrado. Se renovó así el compromiso académico de contribuir con la formación de profesionales con capacidades críticas y analíticas para responder a las demandas de nuestro país con relación a la problemática de género.

El Programa de Estudios de Género llegó al año 2015 consolidado como un referente académico nacional y regional en el campo de los estudios de género, al revelar la importancia del aporte teórico de este enfoque para la comprensión de temas que emergen en la actualidad, como la persistencia de desigualdades entre los géneros, los sistemas de género existentes en el país —de acuerdo con la diversidad cultural y social—, la violencia basada en género, el desarrollo de la gestión y formulación de políticas públicas para lograr la igualdad de género, la configuración de nuevas identidades femeninas y masculinas y las diversidades sexuales.

Este libro reúne los artículos que se presentaron durante el seminario «Los caminos trazados por los estudios de género», que se organizó entonces con motivo de los veinticinco años de creación del programa. El seminario, que consistió en tres eventos realizados entre los meses de mayo y agosto de 2015¹, tuvo como objetivos: propiciar un espacio para la reflexión y el debate sobre la investigación producida bajo el enfoque de género, reconocer el aporte sobre lo avanzado e identificar los nuevos desafíos que se presentan frente a la sociedad actual, caracterizada por el individualismo, la ruptura con las instituciones y las estructuras fijas (Bauman, 2003, pp. 34-35), además de asumir nuevos retos.

Este libro se organiza en cuatro secciones que responden a las temáticas abordadas durante el seminario: cultura y sistemas, relaciones y representaciones; múltiples dimensiones de la violencia; educación y sociedad; y, finalmente, representaciones de la diversidad sexual.

En la primera sección, «Cultura: sistemas, relaciones y representaciones de género», las antropólogas Jeanine Anderson y Norma Fuller discuten sobre el aporte de los estudios de género en el Perú. Anderson, veinte años después de haber publicado su artículo «Sistemas de género, redes de actores y una propuesta de formación» (1997), reflexiona sobre la vigencia del concepto «sistema de género» y su importancia para la investigación. Según ella, este constructo teórico permite explicar el lugar de diferenciación entre hombres y mujeres en la organización económica, social y política. Por tanto, un sistema de género es un sistema de reglas, roles e intercambios.

¹ Cabe destacar que el evento de mayo fue dirigido por las egresadas de la maestría, quienes presentaron los resultados de sus tesis en ponencias que hoy se publican como artículos de investigación.

Anderson advierte la complejidad de la reflexión sobre sistemas de género en el Perú y propone la necesidad de comprender los distintos fenómenos que se interrelacionan para dar cuenta de las formas de opresión que viven las mujeres. Además, señala que otros marcos teóricos, como el de la interseccionalidad —que permite identificar variables como etnia, raza y clase—, deben ser considerados.

Desde otra perspectiva, Fuller ofrece un balance crítico sobre los estudios de género en el campo de la antropología y las ciencias sociales en el Perú. Esta autora pone en evidencia el aporte de estos estudios a la comprensión de los sistemas de género presentes en nuestra sociedad. Para ello, revisa la producción de conocimiento sobre los diferentes sistemas de género existentes en el Perú en tres contextos: poblaciones indígenas amazónicas, Andes rurales y medio urbano. Su artículo presenta los debates sobre los sistemas de género en estas poblaciones, los cuales enfrentan posturas como las que tienden a cierta idealización del mundo rural y aquellas que enmarcan el género en un conjunto de interacciones complejas entre lo local y lo nacional. Asimismo, Fuller afirma que, en el sistema de género de las poblaciones indígenas amazónicas y andinas, las diferencias culturales, étnicas y de clase no son inmutables; mientras que, en el caso de los sistemas de género correspondientes al medio urbano, el análisis parte de las construcciones de la feminidad y la masculinidad desde relaciones de complementariedad y subordinación.

Los artículos que completan este primer eje muestran los cambios producidos en los sistemas de género del medio urbano e identifican las representaciones de feminidades y masculinidades. Un primer grupo de autores presenta estudios de caso protagonizados por jóvenes universitarias de estratos bajos, luchadores de cachacán, *vedettes* y trabajadoras del hogar y sus empleadoras. El segundo grupo de artículos en esta sección está constituido por estudios empíricos que analizan la representación que los medios de comunicación, como el cine y la televisión, ofrecen sobre las mujeres jóvenes rurales y migrantes.

Kelly Cieza, al examinar las representaciones de las mujeres universitarias de estratos medio-bajos en relación con la maternidad, sostiene que esta ha sido desplazada en términos de prioridad, no obstante, continúa siendo un elemento constitutivo en la identidad femenina. El desarrollo profesional y la aspiración a la movilidad social y económica constituyen para las jóvenes universitarias elementos centrales que las llevan a aplazar la maternidad hasta alcanzar el éxito profesional. La maternidad, que para las jóvenes resulta gratificante, se producirá a partir de los treinta años y dentro de una familia heteronormativa.

Giuliana Cassano estudia la representación de las feminidades en telenovelas peruanas que tuvieron mucha audiencia en dos momentos diferentes —*Natacha* (1970) y *Yo no me llamo Natacha* (2010)—, y encuentra diferencias entre ambas.

Mientras que las protagonistas del siglo XXI se caracterizan por ser mujeres migrantes, mestizas y con agencia, que se sirven de su educación para alcanzar el éxito, las del siglo pasado representan la dicotomía mujer buena-mujer mala. Sin embargo, a pesar de los cuarenta años que separan una telenovela de la otra, el deseo y el ejercicio de la maternidad las une, así como la sexualidad representada como una práctica peligrosa atribuida a los personajes femeninos antagónicos.

En la línea de los estudios de las feminidades, Vanessa Laura analiza las películas *Madeinusa* (2006) y *La teta asustada* (2009) de la cineasta Claudia Llosa y sostiene que en estos filmes es evidente una ruptura con las representaciones de los sujetos femeninos jóvenes de origen rural andino producidas previamente por el cine nacional. Las protagonistas de Llosa son personajes que rompen con el orden patriarcal. Son mujeres activas, que deciden sobre sus cuerpos y sus destinos; sin embargo, alternan la transgresión de los mandatos sociales con características de la feminidad tradicional.

Bettina Valdez sostiene que entre empleadoras y trabajadoras del hogar en los sectores medios de Lima Metropolitana se presentan tres tipos de relaciones de género: jerárquica, distante y dependiente. En cada uno de estos tipos de relación, Valdez analiza los vínculos y afectos que se desarrollan, los diálogos que se entablan, los intereses de ambas partes, los mecanismos de control o de agencia y la manera en que estas características influyen en el ejercicio de los derechos laborales de las trabajadoras del hogar.

Cierra esta sección el artículo de Alexander Huerta-Mercado quien, desde los estudios culturales, da cuenta de los significados de la masculinidad a través de dos manifestaciones de la cultura popular urbana en Lima: la lucha libre y el mundo de las *vedettes*. De acuerdo con el autor, la lucha ofrece un espacio donde los hombres exhiben sus cuerpos fornidos e interactúan dándose golpes o manteniendo actitudes de juego y burla como parte de la provocación, que genera aún más violencia. En cambio, en los cabarets limeños las *vedettes* interactúan con los hombres que asisten a las funciones para poder burlarse de ellos. En ambos espacios, la masculinidad se convierte en una *performance*.

La segunda sección del libro, «Las múltiples dimensiones de la violencia», agrupa artículos que examinan la violencia de género en contextos diferentes y desde variadas perspectivas históricas, sociológicas y culturales.

Rita Segato discute cuatro temas polémicos en los debates feministas. En primer lugar, la necesidad de distinguir tipos de violencia contra la mujer con la finalidad de analizar actos que no responden a móviles individuales y que no ocurren en el espacio doméstico. Segato propone el término «femi-genocidio» para analizar muertes de mujeres —como las que tuvieron lugar en Ciudad Juárez— que constituyen crímenes

públicos causados por fuerzas sociales que van más allá de las relaciones interpersonales. El segundo tema es la necesidad de estudiar el ámbito paraestatal, es decir, el ejercicio de la violencia de una manera organizada y que destruye el tejido comunitario al atacar a las mujeres. El tercero es la identificación del Estado en América Latina con el patriarcado moderno o de «máxima letalidad»; Segato propone una revisión de las relaciones de género en sociedades tradicionales en las que la mujer estaría más protegida, dado que las relaciones comunitarias no separan el ámbito público del privado. Finalmente, la autora sugiere buscar soluciones fuera del campo de acción del Estado, al constatar el fracaso de las iniciativas que confían en el poder oficial para luchar contra la violencia de género.

Los enfoques y desafíos de los estudios sobre violencia de género hacia las mujeres en el Perú entre 1990 y 2016 son examinados por Fanni Muñoz, quien elabora un balance acerca del tema partiendo de comprobar su creciente visibilidad y la gravedad de las estadísticas oficiales al respecto, especialmente en el caso de la violencia feminicida, para luego revisar y analizar las investigaciones en el periodo teniendo en cuenta los principales enfoques y considerando que la violencia en el Perú es estructural. Muñoz identifica tres ejes: violencia sexual y violencia doméstica; violencia política; y violencia contra las mujeres y feminicidio. En las conclusiones, da cuenta de la vitalidad de los estudios sobre violencia de género, que al inicio del periodo se enfocaban más en lo jurídico —específicamente en el caso de la violación sexual— y tendían hacia lo descriptivo, teniendo como principales productoras a diversas ONG. Posteriormente, si bien estos estudios se renuevan con otros enfoques, según se muestra, como la perspectiva ecológica y la interseccionalidad, Muñoz resalta que requieren ser profundizados en muchos aspectos.

En su artículo, Francesca Denegri y Cecilia Esparza analizan la relación entre violencia y romance en el Perú contemporáneo a partir de la noción teórica de *gine-sacra* formulada sobre la base de las ideas de Giorgio Agamben sobre el *homo sacer*. Para ello, las autoras examinan distintos productos culturales: testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el movimiento #Ni una menos del año 2016 en contra de la violencia doméstica y, finalmente, las representaciones tópicas de la jerarquía de poder masculino que subordinan a la mujer a los intereses del varón en textos representativos de la tradición literaria peruana. Denegri y Esparza sugieren que, tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz, la figura del amor romántico heterosexual es la narrativa que de manera sistemática legitima crímenes de violencia sexual contra la mujer.

Sofía Macher contrasta la historia oficial del conflicto armado en el Perú con los testimonios de mujeres en las audiencias públicas de la CVR y sostiene que estas audiencias promovieron la agencia política de las mujeres, quienes mostraron hechos

centrales en la historia reciente que fueron negados por la versión oficial sobre el conflicto, versión expresada en los discursos de los presidentes Fernando Belaunde, Alan García y Alberto Fujimori entre 1980 y 2000. Gracias a esos testimonios, surge otra historia que registra los asesinatos de civiles por las fuerzas del orden, reclama la restitución de la dignidad de víctimas acusadas de terrorismo y señala la responsabilidad del Ejército en las violaciones de los derechos humanos.

El artículo de Carmen Ruiz Repullo es un análisis cualitativo de los discursos, representaciones y mitos alrededor del amor entre adolescentes que asistieron al programa de atención psicológica a mujeres menores de edad víctimas de violencia de género en Andalucía en el primer semestre de 2014. La autora parte de una definición del amor como construcción social, para constatar la persistencia de formas de socialización entre adolescentes que justifican la violencia, colocan a la mujer en una posición subordinada y promueven un modelo masculino dominante y agresivo.

Ruth García Vivar analiza la subjetividad y las representaciones de la masculinidad en varones privados de libertad por violación sexual en el Perú. El estudio encuentra que en los sujetos entrevistados rige una masculinidad hegemónica caracterizada por la heteronormatividad, el rechazo a la homosexualidad y la desvalorización de lo femenino. El análisis cualitativo de las entrevistas incide en los modelos parentales, el dominio de las mujeres y la procreación como pruebas de masculinidad. La autora propone que la violación se representa como un castigo a la mujer que intenta desmarcarse del dominio masculino.

La tercera sección del libro, «Educación y sociedad», está integrada por dos artículos que muestran que uno de los aspectos gravitantes en el análisis social desde el enfoque de género es el ámbito educativo. Su análisis explica cómo la educación es también una dimensión importante para comprender la construcción de la corporalidad de hombres y mujeres.

El artículo de Cecilia Cadenillas nos muestra las diversas relaciones sociales presentes desde el enfoque de género en los mensajes y el uniforme escolar prescrito para las mujeres en el Perú. A través del análisis del uso de la falda, la autora identifica y analiza las prácticas y los discursos de las estudiantes y las autoridades en relación con dicha vestimenta, y además las formas con las cuales se impone, regula, vigila y resiste tal uso. Así pues, mediante algunas técnicas de la antropología visual, Cadenillas nos muestra cómo la disciplina escolar encuentra en la falda un dispositivo que controla el cuerpo y la sexualidad de las mujeres y a su vez se consolida como un espacio de resistencias.

En su trabajo, Violeta Barrientos reflexiona en torno a la educación sexual integral (ESI) y su lugar en la gestión educativa en el Perú. La autora parte de ubicar a la ESI como una respuesta, inscrita en los paradigmas de autonomía y libertad, en relación

con algunos hechos sociales, como la aparición del VIH-sida, la violencia sexual y los embarazos no planificados, respuesta formulada en instrumentos internacionales. En contraste, Barrientos señala que en el Perú su implementación ha sido difícil debido a diversos factores, entre ellos el papel de un discurso conservador y la escasa importancia concedida a los lineamientos educativos y las orientaciones pedagógicas de ESI, elaborados en 2008.

«Representaciones de la diversidad sexual» es el título de la última sección del libro, donde se presentan tres artículos que abordan este tema como un fenómeno social de múltiples aristas con el fin de problematizar los procesos que han conformado la posición del sujeto sexual en nuestra sociedad. En el Perú, la diversidad sexual ha sido un fenómeno poco explorado, en comparación con otras temáticas, aunque en los últimos años la producción de estudios académicos se ha incrementado considerablemente.

El trabajo presentado por Daniel Balderston nos propone una lectura de la producción literaria en clave *queer* dentro de la tradición latinoamericana. A partir del reconocimiento del deseo y mediante el trabajo de archivo, el autor nos permite seguir las huellas de una trama tejida por una comunidad, como por ejemplo las relaciones entre Porfirio Barba-Jacob y Fernando Vallejo, Salvador Novo y Carlos Monsiváis, Teresa de la Parra y Sylvia Molloy. Este artículo relee textos aparentemente aislados para enmarcarlos dentro de dicha tradición. De esta manera, Balderston estudia un conjunto de obras que conforman múltiples representaciones sobre la diversidad sexual. Su corpus está integrado por los trabajos de los escritores uruguayos Ángel Falco y Alberto Nin Frías, el guatemalteco Rafael Arévalo Martínez y la escritora argentina Salvadora Medina Onrubia.

El artículo de Martín Jaime desarrolla un análisis genealógico de la conformación de las representaciones de la diversidad sexual en la sociedad peruana a través del estudio de los discursos pastorales, jurídicos y médicos en torno a las prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas. Para ello, plantea una ampliación del concepto de representación social con el fin de entender que las corposubjetividades son síntomas sociales. Jaime parte de plantear el dispositivo de la sodomía como elemento fundamental dentro del discurso pastoral que posteriormente se integra al régimen de la sexualidad. Desde una mirada decolonial, el autor indaga cómo ha sido leído el sujeto sexual y, una vez que realiza una cartografía de las vulnerabilidades de las personas LGBTI², nos propone algunos elementos que constituyen la agencia de dicha comunidad.

² Lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales.

El artículo de Sophia Gómez, finalmente, nos muestra un análisis de las representaciones sobre gays y lesbianas presentes en psicólogos y psicólogas de Lima, desde un enfoque cualitativo basado en entrevistas. Gómez centra su trabajo en el estudio de la definición y formación de la orientación sexual e identidad de género en la comprensión de las subjetividades. Su investigación tiene como finalidad analizar si estas representaciones incorporan las contribuciones realizadas por los estudios de género en torno al cuestionamiento de la patologización de estas poblaciones, la complejidad de la conformación de la identidad de género, y la orientación sexual y los aportes recientes de la psicología.

En mayo de 2016, poco tiempo después de la celebración de los veinticinco años del Programa de Estudios de Género en la PUCP, tuvo lugar la primera gran marcha organizada por el colectivo Ni Una Menos en el Perú. Por primera vez, instituciones y personas privadas que no necesariamente mostraban interés por el feminismo se plegaron a una protesta masiva contra la impunidad del sistema judicial frente a la violencia de género.

De acuerdo con el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), en 2017 se reportaron un total de 95 317 casos de violencia contra la mujer, violencia familiar o violencia sexual (85% de las víctimas fueron mujeres y 15% hombres). Respecto a las muertes por feminicidio, también según el MIMP, en 2018 se registraron 132 feminicidios. Además, el Perú tuvo una tasa promedio de 22 denuncias de violación por cada 100 000 habitantes y cerca de 40 por cada 100 000 mujeres durante la primera década del siglo XXI, siendo las principales víctimas niñas y adolescentes.

Este tema, que será central en las investigaciones futuras, figura ya en varios de los artículos que este libro reúne. Otros desafíos que los estudios sobre el género en el Perú deben enfrentar son los ataques de grupos conservadores que pretenden ir contra el enfoque de género en las políticas públicas, específicamente en educación, que es donde más se presenta la arremetida. Ello se observa a partir de la objeción que ha tenido el Ministerio de Educación al momento de aplicar el nuevo Currículo Nacional de Educación Básica (CNEB) en el año 2017, el cual comprendía el Enfoque de Igualdad de Género como uno de los siete enfoques transversales que se definieron. Desde finales de 2016, cuando el CNEB fue aprobado, se han levantado una serie de acciones de protesta por parte de sectores conservadores religiosos como la campaña «Con mis hijos no te metas», que buscaba desprestigiar el enfoque de género advirtiendo a los padres sobre lo que denominaron como la «ideología de género», la cual tendría como finalidad homosexualizar a los niños. Luego, a inicios de 2017, el colectivo Padres en Acción presentó una demanda al Poder Judicial

contra el Ministerio de Educación para exigir que se excluyera el enfoque de género del currículo —y todos los contenidos asociados a él— con el argumento de que el Estado vulneraba el derecho de los padres a decidir sobre la educación sexual de sus hijos (Muñoz & Laura, 2017, p. 210). Entre fallos y apelaciones a favor y en contra, nos encontramos ante una medida cautelar que impide la reproducción y la implementación del Currículo de 2016, la cual se verá definida en el voto del Poder Judicial, proceso que continúa hasta el día de hoy.

En la actualidad, el fundamentalismo —como indicó recientemente Rita Segato en una conferencia durante su visita a la PUCP en setiembre de 2018— «no es una posición religiosa, es una posición política» (2018)³ que pone de manifiesto un proceso totalmente nuevo en Latinoamérica. En esa misma línea, Giddens y Sutton afirman que el fundamentalismo religioso

[...] es un fenómeno relativamente nuevo que surge, sobre todo, como respuesta a la globalización [...], en otras palabras, mientras las fuerzas de la modernización iban socavando progresivamente elementos tradicionales del mundo social —la familia nuclear, el dominio de la mujer por parte del hombre—, el fundamentalismo surgió para defender esas creencias tradicionales (2014, p. 845).

Segato agrega que estos grupos fundamentalistas, al ir adquiriendo poder político y económico, han conseguido controlar el cuerpo de las mujeres y la patologización e invisibilización de los colectivos LGBT. Para ello, han recurrido a discursos que se oponen al avance de los derechos humanos en la región y que rechazan el enfoque de género —la supuesta ideología de género— y la diversidad sexual. A ello se suma que líderes religiosos de esta tendencia que ocupan cargos políticos inciden en la modificación de normas y en la difusión de sus discursos en el espacio público, para lo cual demuestran una fuerte capacidad de movilización y un número creciente de seguidores. Además, están fuertemente vinculados a medios de comunicación —radio, televisión y redes sociales— y poseen un aparato logístico con el cual cubren casi todo el territorio de un país.

Por otra parte, y tal como el epígrafe de esta introducción propone, urge también estudiar el género en imbricación con otros dispositivos de poder, de manera que sea posible profundizar, por ejemplo, en los espacios que se abren para las identidades LGBTI —como lo hacen los artículos de la sección final de este libro—, en el análisis del género en los conflictos relacionados con el medio ambiente⁴ y en el papel

³ Rita Segato visitó la PUCP y dio esta conferencia en el marco del Fondo para Cátedras de Profesores Visitantes 2018 de la Escuela de Posgrado que obtuvo la Maestría en Estudios de Género este año.

⁴ El libro de Rocío Silva Santisteban *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias* (2017) es pionero en el análisis de este importante tema.

de las identidades de género en la llamada «organización social del cuidado». Confiamos en que los futuros profesores y estudiantes de la Maestría de Género abordarán estos problemas con las herramientas que el programa les ofrece.

Como integrantes del comité editorial de este libro, agradecemos a las autoras y autores por la confianza depositada en nosotros para llevar adelante esta empresa. Eleana Llosa nos acompañó a lo largo de él en la importante tarea de corrección y edición de los artículos, le agradecemos su paciencia y dedicación. También expresamos nuestro especial agradecimiento a Daniel Balderston, profesor de la Universidad de Pittsburgh, quien sugirió que publiquemos un libro —este libro— con los resultados del seminario.

Creemos que este texto sigue la tradición del Programa de Estudios de Género de la PUCP al contribuir a la discusión y debate sobre temas relevantes en este campo de estudios y, con ello, al desarrollo de los estudios académicos en el país en esta área y al difícil camino hacia la igualdad de género en nuestro país.

Los editores

**CULTURA: SISTEMA, RELACIONES Y REPRESENTACIONES
DE GÉNERO**

Fondo Editorial PUCP

SISTEMAS DE GÉNERO: BALANCE, PERSPECTIVAS, DESAFÍOS

Jeanine Anderson

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. ANTES Y DESPUÉS DEL SISTEMA DE GÉNERO

Las ciencias sociales avanzan sobre dos rieles paralelos. Uno es la recopilación de evidencias empíricas acerca del estado de las sociedades y las relaciones sociales. Otro es la construcción de teorías que organizan las evidencias en formas que permiten interpretar las situaciones que los datos revelan: sus raíces, su importancia en la vida humana, su probable devenir. Los estudios de género no se apartan de esa regla. Por un lado, han canalizado la acumulación de data sobre la conducta de hombres y mujeres —hablemos mejor de «personas con género» para superar las dos categorías fundamentales, pero no las únicas pertinentes— en sus interacciones e interioridades. Por otro lado, han hecho propuestas teóricas que buscaron establecer las conexiones entre los datos, asignar su peso específico, elevar el nivel de abstracción de los hallazgos y generalizar las conclusiones, articulándose con cuerpos teóricos ya existentes.

Nuestro interés acá es entender el aporte y el estado actual de la teorización alrededor de la noción del género como sistema: el concepto de sistema de género. En ese camino, vale la pena recordar los atisbos de una teoría de género anteriores al surgimiento del enfoque en sistemas. Saltan a la vista dos posibles rivales como explicaciones unificadoras: a) la teoría de la reproducción social, muy vinculada a enfoques históricos y económicos; b) las teorías biológicas de la relación entre las diferencias y las funciones de los sexos. Un problema con estas propuestas es su incapacidad de explicar la manera en que se llega de la biología al género como un fenómeno sociológico y cultural. ¿Cómo es que una simple diferencia de función en la reproducción humana llega a tener las ramificaciones que observamos en ámbitos de la economía, la religión y múltiples otros, ramificaciones que, además, son diferentes en diferentes sociedades? Además, tales propuestas dejan sin explicación

las jerarquías que se manifiestan en las relaciones entre hombres y mujeres. Podía haber sido esperable hallar que la capacidad de dar vida, incluso de sostener la vida a través de las labores asociadas a la reproducción social, ocuparía un rango superior en una jerarquía de valor, pero en los hechos todo parece ser al revés. Finalmente, llama la atención el énfasis en la noción de reproducción, sea social o biológica, como si el cambio fuera ajeno al mundo del género.

Sin embargo, en esas épocas, cuando los estudios de género iniciaban su marcha hacia la academia, lo más común era que ni siquiera se proponía una teoría general del género. Esa parecía una meta lejana y se optaba por trabajar en la elaboración de conceptos de menor nivel de abstracción y capacidad de generalización. Hubo en ese momento una gran producción de estudios acerca de los roles de género, de cómo se distribuían en distintas sociedades y de cómo las personas aprendían el «deber ser» de sus roles. De modo similar, se hicieron estudios sobre las identidades de género y los márgenes de flexibilidad que permitían. Y se avanzó hacia una aceptación del género en dos modos: como una categoría de análisis histórica y como una variable en la línea de *add and stir* ('agregar y combinar')¹.

En este escenario, aparece en 1975 el texto de Gayle Rubin «El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo»². Esta autora introduce el concepto de «sistema sexo-género» en diálogo con Marx, Freud y Levi-Strauss y enuncia «como definición preliminar» del concepto:

Un «sistema de sexo/género» es el conjunto de disposiciones [algoritmos, pautas, reglas de transformación] por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana transformados [i. e. culturales] (Rubin, 1997, p. 41).

El reto era proponer un constructo teórico de suficiente envergadura como para explicar las posiciones diferenciadas de hombres y mujeres en todos los arreglos sociales conocidos, contemporáneos e históricos. Freud y Levi-Strauss ofrecían explicaciones que apelaban fuertemente a la sexualidad y la reproducción humana.

¹ Al respecto, es notable que, cuando el Consorcio de Investigación Económica y Social (CIES), en 2005, nos pidió a Janina León y a mí que hiciéramos una evaluación de cómo se incorporaba el género en los estudios ganadores de los concursos impulsados por esta institución, el *add and stir* estuvo muy presente (Anderson & León, 2006). Muchas veces los y las investigadores en cuestión consignaron datos diferenciados por sexo (*add*), pero no cuestionaban sus posibles efectos sobre otros datos y variables: omitieron el *stir*.

² El artículo se incluye en innumerables antologías y en traducciones oficiales y no oficiales. Para una traducción al castellano, ver uno de los volúmenes de materiales de enseñanza del Programa de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), *Género: conceptos básicos* (1997). Las citas del texto que uso en el presente artículo son de esa versión.

En el caso de Levi-Strauss, el hecho de que la prohibición del incesto sea universal (aunque con parámetros notablemente diferentes en su aplicación) da la posibilidad de vincular la cuestión con la organización del parentesco sobre bases de intercambio y reciprocidad. La opresión económica de las mujeres sería algo derivado y secundario. Entender la «economía del sexo y el género» y elaborar una economía política de los sistemas sexuales pertenecería a una siguiente fase, luego de estudiar cada sociedad para determinar con exactitud los mecanismos por los que se producen y mantienen determinadas convenciones sexuales. Freud analizó la reproducción de la familia y las neurosis que se repetían.

Marx planteaba una teoría sistemática de la opresión del proletariado (implícita o prioritariamente masculino) que se basaba en el control de los medios y procesos de producción y de la fuerza de trabajo humana. «No hay ninguna teoría que explique la opresión de las mujeres —en su infinita variedad y monótona similaridad, a través de las culturas y en toda la historia— con nada semejante a la fuerza explicatoria de la teoría marxista de la opresión de clase» (Rubin, 1997, p. 42). En otro texto clásico, MacKinnon (1982) discrepaba: el feminismo es una teoría de la desigualdad como lo es el marxismo. Ambas visualizaban un sistema de género abarcador, de contenidos múltiples.

2. DESCRIBIR Y CARACTERIZAR SISTEMAS

Un sistema no es natural; es una creación conceptual. Se encarga de señalar qué va con qué, cuáles son los elementos que pertenecen al sistema, cuáles son sus parámetros, cuál es su relación con otros sistemas. Es útil pensar en las varias colecciones de fenómenos que, por hábito y consensos más o menos conscientes, llamamos sistemas: el sistema ecológico, el sistema económico, el sistema bancario, incluso hablamos de sistemas familiares.

Aparece entonces el primero de muchos retos: ¿cómo se delimita un sistema de género? ¿Cuál es su extensión, sus bordes, sus elementos medulares, sus distintos componentes? Parece claro que un país diverso como el Perú tiene más de un sistema de género. Pero ¿cómo enumerarlos y cómo separarlos? Hay elementos que se asocian a distintas regiones, distintos procesos históricos y distintas configuraciones socioculturales.

Nos es de cierta ayuda pensar en otras clases de sistemas que se trabajan en las ciencias sociales, sobre todo, los enfoques en sistemas complejos. Los sistemas complejos se constituyen con múltiples elementos que son diferenciados e interconectados, no cuantificables (al menos en parte), cibernéticos (retroalimentados), autorregulados, que muestran propiedades emergentes. Son más que la suma de sus partes.

Antes que sus límites y su morfología, el énfasis está puesto en documentar y entender el dinamismo de los sistemas complejos en el ámbito al que corresponde. Es ahí donde se debe poner el énfasis en el caso de los sistemas de género. Interesa saber qué hacen, cómo y por qué cambian, cuáles son sus propiedades emergentes: los fenómenos no lineales, discontinuos y de sorpresa a que dan lugar.

El problema persiste: ¿cómo podemos encaminar una conversación ordenada, ampliamente participativa y acumulativa acerca de los sistemas de género contando con ciertos puntos de partida que reducen a dimensiones manejables la vastedad de lo que estamos tratando de entender? En un primer intento de proponer un mapa, revisé el tipo de datos que estaban generándose bajo la rúbrica del género como parte de la primera oleada de los estudios académicos de las décadas de 1970, 1980 y 1990. Me pareció posible agruparlos en unos cinco conjuntos que permiten vislumbrar cinco «caras» de los sistemas de género (Anderson, 1997).

Mi propuesta de caras de un diamante llamado género data de veinte años atrás. ¿Qué he visto desde entonces que permite pensar de nuevo esas caras? A continuación, quisiera sugerir algunos cambios, ampliaciones y correcciones que habría que hacer en ese primer intento mío de mapear el sistema de género; por lo menos, colocar señales de tránsito en un paisaje aún bastante amorfo. La bibliografía a estas alturas es enorme y solo puede sugerir algunas de las líneas de indagación que han ido emergiendo. Ojalá con lo siguiente logre despertar el interés de estudiosos y estudiosas más jóvenes para retomar estos debates en sus investigaciones.

2.1. Como sistema de categorías y de clasificación

Los sistemas de género funcionan como una fuente de categorías organizadas en esquemas clasificatorios que se expresan principalmente en el lenguaje. Con el correr del tiempo, se ha confirmado la importancia fundamental del lenguaje y lo que refleja de la cognición. Los nombres y etiquetas crean agrupaciones y esquemas mentales que se convierten en guiones para la acción. Hace veinticinco años, las categorías hombre/mujer eran el centro de la atención. Generalmente se asumía que eran simétricas: la una era la imagen en el espejo de la otra. Mi lectura de los estudios que iban produciéndose me decía, sin embargo, lo contrario. «Hombre» o «masculino» son categorías más borrosas (*fuzzy*), más indefinidas y necesitadas de defensa que las categorías «mujer» y «femenino». Con los años, el interés ha ido crecientemente a los adjetivos que acompañan los términos básicos. Recordemos a Connell (2005) y sus argumentos sobre la masculinidad dominante, la cual resulta problemática e imposible de alcanzar para la mayoría de varones e indeseable para muchos.

Mi expectativa, hace veinte años, fue que el programa de cambio en este ámbito implicaría un relajamiento de la rigidez de las categorías; incluso la desaparición de

muchas de ellas. Implicaría flexibilizar las asociaciones de diferentes categorías de género con valores jerarquizados (por ejemplo, la percepción de «masculino» como más valioso que «femenino», en la mayoría de contextos); aumentarían, pensaba yo, las posibilidades de los individuos de cambiar de categoría, expectativa que hemos visto realizarse, hasta cierto punto, con la fuerza que ha tomado el movimiento LGBTQ³. El cambio implicaría una mayor tolerancia frente a la dramaturgia de género con fines lúdicos y estéticos: es decir, la posibilidad de jugar con las categorías de género en el arte y en la vida cotidiana.

Mi proyecto político implicaba volver cada vez más borrosas las categorías de género, fomentar el caos en los sistemas de clasificación, desarmar los discursos y derribar el edificio de connotaciones —asociaciones emocionales y valorativas—, especialmente para los casos de categorías estereotipadas y estigmatizadas. Varios hechos posteriores me han obligado a repensar ese proyecto. Uno es la lenta difusión del lenguaje inclusivo, que procura superar los constantes recordatorios de que el mundo se divide en dos géneros gramaticales. Lejos de atrofiar y desaparecer, las categorías de género parecen enrumbarse hacia la multiplicación y búsqueda de referentes cada vez más precisos en el mundo de las conductas y las emociones. Ernesto Vásquez del Águila (2014), por ejemplo, dedica un libro a registrar y ordenar los términos utilizados en Nueva York, en la comunidad de inmigrantes latinos, para orientarse en el terreno más allá de lo heterosexual y binario. La creación de taxonomías cada vez más finas y complejas parece no tener fin.

Sigue siendo el caso que la enseñanza del sistema de género a las nuevas generaciones, en contextos como la familia y la escuela, lo presenta ante todo como un sistema de clasificación. Cada vez que, en una clase de primer grado de la primaria, se les pide a los estudiantes que se formen en dos filas, una de niñas y otra de niños, se les internaliza de esa manera. Vale notar que en los primeros años de escolaridad el reto es reducir ideas complejas a conceptos simples; la pedagogía comienza con un pensamiento esquemático, no matizado, repetitivo e infantil para gradualmente llevar a las personas a un pensamiento complejo, crítico e independiente. El peligro es que nunca se superan los simplismos, como suele ocurrir en el caso de los sistemas de género. El estudio clásico sobre el género en las escuelas, de Thorne (1993), muestra a alumnos y alumnas —una minoría— que negocian la división niña/niño y que reclaman atributos y prebendas del otro género. Lo hacen en la acción, no en el lenguaje, lo que confirma una vez más el dicho: nuestras prácticas son más igualitarias que las simbolizaciones que hacemos de ellas.

³ Movimiento de lesbianas, gays, bisexuales, trans y *queers*.

Un texto contemporáneo vuelve sobre el lugar de las categorías de género y sus funciones:

Para coordinar de manera efectiva nuestro comportamiento con un otro, ambos debemos actuar con base en el conocimiento en común, es decir, en la información cultural que podemos suponer compartida. En particular, necesitamos sistemas culturales compartidos para categorizar y definir quién es el yo y el otro en la situación y, por lo tanto, cómo se puede esperar que actúe cada uno de nosotros. Ya que la categorización está basada en el contraste, estos sistemas culturales estarán basados en diferencias sociales. Algunos pocos de estos sistemas de categorización compartidos deben ser simplificados de tal forma que puedan ser rápidamente aplicados a cualquier persona como dispositivos de encuadre para iniciar el proceso de definir el yo y el otro de la situación. Nuestra necesidad de organizar las cosas en unos pocos encuadres primarios coexiste con el hecho de que el sexo/género es una dimensión de variación humana en la que aprendemos a categorizarnos los unos a los otros desde temprano, lo cual tiene relevancia para la reproducción y la sexualidad, y eso establece una línea de diferencia para la gente que debe coordinar regularmente su comportamiento. Como resultado, el sexo/género es especialmente susceptible de convertirse, a través de la amplificación cultural, en una categoría primaria de encuadre para las relaciones sociales (Ridgeway, 2011, p. 54)⁴.

2.2. Como sistema de reglas

Los sistemas de género se apoyan en una vasta cantidad de reglas. Hay reglas lingüísticas, de conducta, de moralidad y otras, de muy distinta jerarquía. Constantemente se producen nuevas reglas: cambios y enmendaciones en las existentes, adendas y precisiones, reglas que implican prohibiciones y otras que constituyen obligaciones. La existencia de los sistemas de género como sistemas de reglas, frondosas y complicadas, alude a la importancia que tiene el género en la vida en sociedad y en la organización del pensamiento. No se deja mucho al libre albedrío.

⁴ «To effectively coordinate our behavior with another, we must both act on the basis of common knowledge, that is, cultural information we can presume we share. In particular, we need shared cultural systems for categorizing and defining who the self and other are in the situation and, therefore, how each of us can be expected to act. Since categorization is based on contrast, these cultural systems will be based on social differences. A few of these shared category systems must be so simplified that they can be quickly applied as framing devices to any person to initiate the process of defining self and other in the situation. Our organizational need for a few primary frames coexists with the fact that sex/gender is a dimension of human variation on which we learn to categorize one another early on, which has relevance for reproduction and sexuality, and that delineates a line of difference among people who must regularly coordinate their behavior. As a result, sex/gender is especially susceptible to cultural amplification into a primary framing category for social relations» (traducción de los editores).

La investigación sobre el género como sistema de reglas se ha enfocado en la coexistencia, frecuentemente tensa y conflictiva, entre reglas formales y reglas informales. Nuevamente, la escuela ofrece abundantes ejemplos. Cada estudiante debe aprender a qué grupo pertenece, cómo se le nombra y cuáles son las restricciones que esta pertinencia impone sobre su movimiento y comportamiento; quién ocupa qué lugar en el patio de recreo y qué puede hacer y hablar están en juego, aunque las reglas tácticas tal vez nunca lleguen a ser articuladas en voz alta. La ley y la jurisprudencia proveen ejemplos del otro extremo: reglas explícitas, codificadas, con señaladas sanciones. Entre las reglas más difíciles de visibilizar y combatir se encuentran las que gobiernan los marcos de referencia que usamos para evaluar a otras personas (*framing devices*, en el análisis de Ridgeway, citado líneas arriba) y que guían nuestra actuación en situaciones novedosas (Valian, 1998)⁵.

También hay sendas investigaciones sobre modos de resistencia, subversión y negociación de las reglas. Evidentemente, las reglas cambian con el tiempo. Una escuela europea de sociología se ha especializado en el estudio de estos procesos (Burns & Flam, 1987), y explora, entre otras cosas, las reglas que se aplican a procesos de enmienda de las reglas. Entra en juego lo que los historiadores analizan como la dependencia del sendero: una vez emprendido cierto rumbo, las modificaciones que se producen de allí en adelante difícilmente se apartarán del camino en grado significativo. Los costos, desde monetarios hasta psicológicos, son demasiado altos; los hábitos y la costumbre, demasiado pesados. Así, las sociedades y los actores sociales parecen tener una notable capacidad para adaptarse a reglas opresivas y vivir con las tensiones que vienen de reglas que son contradictorias entre sí.

Uno de los focos de producción más interesantes en este ámbito son las reglas que gobiernan no solo la expresión de emociones sino las mismas experiencias emocionales; es decir, la construcción de coordenadas emocionales que determinan las vidas subjetivas de las personas. Los hombres claramente aceptan limitaciones sobre las emociones que pueden exteriorizar y sobre en qué grado y cómo lo hacen. ¿Eso significa que el rango de emoción que son capaces de experimentar es menor que el de la generalidad de las mujeres? Hochschild (2008), en su discusión pionera del «trabajo emocional», explora la relación entre los sentimientos y las reglas que controlan su expresión especialmente en ocupaciones femeninas (mesera, azafata de avión, enfermera) donde determinado manejo de las emociones forma parte de la calificación laboral.

⁵ Ver especialmente el capítulo 6, «Schemas that Explain Behavior» (pp. 103-124), y el capítulo 7, «Evaluating Women and Men» (pp. 125-144).

2.3. Como sistema de roles

Los roles de género —masculinos, femeninos, andróginos, intercambiables— son prácticamente el pilar fundacional de los estudios de género. Y son probablemente la cara más visible de los sistemas de género. La llamada división sexual del trabajo fue el tema de investigaciones y, de modo famoso, de uno de los tratados clásicos en las ciencias sociales: La división del trabajo social, de Emile Durkheim. La importancia que puede tener el acceso a distintos roles (por ejemplo, decisores en la Iglesia católica) es evidente aun para los sectores más conservadores. Romper los techos de vidrio y ampliar las oportunidades para desempeñarse en una gran variedad de roles, disfrutar de la autorrealización y el reconocimiento de sus verdaderas capacidades y gozar de los retornos económicos que vienen con la ocupación de una importante cantidad de roles políticos, económicos y sociales, todo ello ha constituido el corazón del proyecto feminista por más de cien años.

A cada sociedad le corresponde un sistema particular de roles, incluso si se trata de los roles asociados al parentesco que aparentemente atraviesan fronteras culturales. Los roles son recíprocos y responden a configuraciones de relaciones. Así, «madre/padre», «abuela/nieto», «hermano/hermano», «hermano/hermana» y toda la gama de diadas que son reconocidas de alguna manera por los seres humanos en contextos muy diversos, sin embargo, no significan lo mismo. No van acompañados de los mismos derechos y obligaciones ni de la misma carga emocional. Así como «mujer» no significa lo mismo si se traslada de una sociedad a otra, tampoco ocurre eso con «madre», «hija» o «esposa». Esta lección se ha asimilado lentamente en los estudios de género, ya que complica las comparaciones posibles entre una sociedad y otra.

Los estudios acumulados durante ya varias décadas han ido llenando nuestro conocimiento sobre el desempeño de diversos roles de género al mismo tiempo que han corregido muchos errores de interpretación al respecto. En el centro de la tormenta están los fenómenos que analizamos bajo la rúbrica del «cuidado» o la «organización social del cuidado». No es inocente el hecho de que el trabajo no remunerado, realizado en esferas íntimas, dedicado al cuidado de las personas, haya sido subestimado y desvalorado frente al trabajo industrial o al trabajo que se realiza cómodamente sentado o sentada en una oficina, todo por un salario. Como reflejo de la subordinación histórica de las mujeres, heredamos asociaciones valóricas con distintos roles y patrones de jerarquía entre ellos, que aparentemente guardan poca relación con su verdadera contribución a la vida humana. Al margen de quién los llena, hombre o mujer, desenvolverse en roles como cuidador o cuidadora de niños, enfermero o profesora de primaria merece menos respeto que desenvolverse en un rol de mando militar.

Algunos de los estudios que han llegado para refrescar la indagación sobre el género y los roles sociales parten de enfoques en la dramaturgia o la *performance*. Se abre la cuestión de cuánta distancia ponen las personas entre la representación pública de su rol, su experiencia subjetiva y su sentido de identidad. Aparecen los recuentos de festivales de disfraz y la inversión de roles: el rey es bufón, el hombre es mujer, el adulto es infante. Nos ayudan a estirar la imaginación: ¿cómo sería un mundo en el cual el desempeño de los roles de género fuera flexible y optativo?, ¿un mundo en el cual se rompiera la asociación entre los roles sociales y las categorías convencionales de género?

2.4. Como sistema de intercambios

Muchas de las injusticias que se asocian a los sistemas de género pueden analizarse como fallas que se introducen en los términos de intercambio entre personas-con-género. En pocas palabras, en una relación, uno (o una) da más, el otro (o la otra) recibe más. Toda relación social implica intercambios de algún tipo: de bienes, de cuidados, de reconocimiento y atención, de afectos, de apoyo moral, de halagos y soporte psicológico. Implica contratos implícitos, cuando no explícitos, incluso escritos, notarizados y respaldados por sanciones. Un tema recurrente en los estudios de género son los intercambios que se dan en el matrimonio. Los contrayentes repiten un juramento, firman papeles y hacen una cantidad de promesas que expresan su libre voluntad y, supuestamente, su sentido de justicia. En el desarrollo de la relación, sin embargo, muchas cosas pueden pasar para distorsionar esos acuerdos y cambiar la percepción de trato justo de una u otra de las partes.

Muchas otras relaciones entre los géneros no son tan voluntarias como quisiéramos pensar que lo es el matrimonio. Hay intercambios forzados o coaccionados, incluso moralmente. En esta conexión, como en el estudio de los roles de género, el ámbito que está recibiendo mucha atención en la actualidad es el de la organización social de los cuidados. Es archiconocido el desbalance que existe entre la participación de mujeres en la atención a otras personas (comida, confort, cuidados en la enfermedad, discapacidad, infancia y vejez) y el tiempo y preocupación que dedican los hombres a estas actividades. Para muchas mujeres, la sensación de fracaso moral las mantiene en relaciones gravemente injustas.

Existe mucho trabajo, tanto empírico como teórico, sobre la reciprocidad o el intercambio como ingredientes básicos de la vida social. Economistas como Amartya Sen (1990) y filósofas como Martha Nussbaum (2008) y Susan Moller Okin (1989) se refieren a esta dimensión de los sistemas de género. Señalan la interdependencia particular que existe entre hombres y mujeres frente a la familia, la vida cotidiana y la reproducción. Ambos comparten intereses en la cooperación que se basa en las especializaciones de género; sin embargo, esas mismas especializaciones implican asignar

valor a bienes disímiles por su naturaleza. Sin embargo, las posiciones de hombres y mujeres son desiguales bajo las reglas convencionales del matrimonio. ¿Quién pierde más si se rompe una relación de pareja? El problema se presenta en situaciones de divorcio o abandono en las que la mujer ha dedicado sus energías al cuidado de la familia, y ha sacrificado de paso oportunidades para acumular activos y perdido su lugar en el mundo laboral. Entretanto, ¿quién —hombre o mujer— tiene mayores opciones para establecer intercambios con otras proveedoras de los servicios domésticos, afectivos y sexuales que se asocian a la relación de pareja?

En este terreno, los estudios sobre las instituciones, las prácticas y la agencia individual salen al frente. ¿Cuánto de los términos de intercambio puede ser negociado? ¿Cuál es la capacidad de cada quien de reconocer su interés en una relación de intercambio? ¿Cuál es el peso de los «libres viajeros»: las personas que se aprovechan de los bienes y servicios producidos por otros sin la devolución correspondiente? De hecho, una estudiosa como Valian (1998) insiste en la condición de libres viajeros, no reconocidos como tales, mucho menos asumidos como tales por ellos mismos, de todos los hombres en la esfera doméstica.

2.5. Como sistema de prestigio

Finalmente, los sistemas de género tienen una cara que invoca nociones de prestigio y valor. He ahí el núcleo duro de los sistemas de género, a mi criterio: la cara más difícil de visibilizar, cuestionar y cambiar. Las jerarquías de valor sin duda definen las sociedades humanas de una manera fundamental. Por eso mismo están rodeadas de defensas ideológicas y tangibles. La valoración de actas, palabras y actitudes de las personas es solo parte del problema. Con devastadora frecuencia, se prejuzga hechos de este tipo, contingentes y variables, con una valoración previa de grupos enteros de personas sobre la base de atributos supuestamente invariables: raza, etnicidad, pertenencia cultural, origen nacional y, sin duda, género. En uno de los textos fundacionales de los estudios de género, Rosaldo (1979) muestra los efectos de contagio de las jerarquías de valor: las mujeres terminan siendo desvaloradas porque tratan con niños, por ser meros proyectos de seres humanos aún teñidos de características animales como gatear en cuatro patas, por su asociación con la comida cruda y las sustancias sucias y descartables de la vida doméstica y corporal.

Más recientemente, Lamont (2000) y otros han trabajado develando «gramáticas» y «repertorios de evaluación», a modo de explicitar los criterios que usamos en distintas sociedades para jerarquizar a personas y grupos. Y cómo no hacer referencia a Fraser (1997) con su indagación de muchos años sobre el reconocimiento y sobre la importancia que tiene en la vida de las mujeres, aun cuando la distribución de bienes y activos en el mundo material sigue siendo un reclamo fundamental.

Uno de los estudios que más me impactó en estos años fue el de Meneley (1996), que analiza las jerarquías de prestigio entre mujeres de una ciudad menor de Yemen (parte del mundo que no solemos incorporar con suficiente conocimiento en nuestras reflexiones sobre los sistemas de género). Apelando a la institución medieval del torneo para un símil, esta autora se propone interpretar las acciones de las mujeres yemeníes que invitan a sus pares a sus casas para reuniones sociales, agradables sin duda, pero nunca separadas de sus fines de demostrar el prestigio de la anfitriona y su familia. Las mujeres rivalizan entre ellas, no con los hombres, aunque la reputación de los hombres vinculados a ellas es siempre relevante. El estudio nos enseña dos importantes lecciones: que las relaciones entre mujeres son tan parte del sistema de género como las relaciones hombre-mujer; y que el prestigio y valor tienen que reafirmarse continuamente. En este caso, tienen que hacerlo con gracia, elegancia y sutileza; en otros casos, con violencia; pero nunca sin drama y convicción.

¿Qué hacer frente a este nudo duro? Podemos sensibilizarnos frente a los torneos de valor que están sucediendo todos los días en nuestro alrededor, en ruedas elegidas por las mujeres cuya subordinación quisiéramos cambiar. Los vocabularios de reconocimiento, respeto, autorrespeto y evaluación de diversos grupos de mujeres deben estudiarse a fin de evitar las humillaciones que han acompañado algunos de los programas sociales implementados en el Perú en los últimos tiempos.

3. CONSTRUIR SOBRE LO GANADO

No me cabe duda de que el ordenamiento que se halla en estas cinco «caras» permitirá en adelante, como lo ha hecho en décadas atrás, encaminar la investigación y la construcción de teoría sobre los sistemas de género. Pero este no es el único abordaje posible. Hay preguntas que son transversales o extensiones de un enfoque en sistemas. Paso a sugerir tres áreas pendientes de más trabajo. En cada caso, un paso previo es el reconocimiento del género como sistema.

3.1. Las relaciones entre sistemas

La interseccionalidad se ha vuelto una especie de mantra en los estudios de género contemporáneos. Se trata de reconocer las conexiones o puntos de intersección entre el género y otros de los grandes sistemas que dan lugar a relaciones y estructuras de desigualdad y jerarquía en las sociedades humanas. La lista de cuáles son y su importancia relativa varía de lugar en lugar. Para el Perú y América Latina —en realidad, para las sociedades occidentales en conjunto—, la lista contiene los «sospechosos usuales»: etnia, raza (por más que sea una construcción sociocultural, opera en la vida social como si fuera una realidad biológica), edad, generación, clase social,

sistema de estratificación socioeconómica. Numerosas estudiosas de género han estado ocupándose de los cruces y las tensiones entre estos diferentes sistemas mucho antes de que se hiciera corriente el término interseccionalidad, notablemente Iris Marion Young (1997).

La conclusión principal que llevamos de lo construido en este terreno hasta el momento: el sistema de género nunca es el único marco dentro del cual las mujeres y los hombres desarrollamos nuestros «juegos serios» (Ortner, 1996)⁶. La interseccionalidad indudablemente nos enfrenta con situaciones de doble y triple discriminación y con opresiones tan profundas que el escape es imposible. Pero antes de detenernos únicamente en los obstáculos, resulta fructífero examinar cómo los puntos de intersección abren oportunidades para la negociación, la evasión de viejas restricciones y la elaboración novedosa de símbolos y relaciones de género; de alguna manera, nos presentan un panorama de mayores recursos que pueden emplearse en las estrategias de los actores. Las tensiones e incluso contradicciones que son frecuentes entre un sistema y otro pueden ofrecer puntos débiles de entrada y de salida.

Cada quien, probablemente, escoge la intersección de «género con x otro sistema» que le resulta particularmente interesante. En mi caso, es la articulación del sistema de género con el sistema u orden generacional. Observamos en el Perú la persistencia de diferencias importantes en cómo distintos segmentos de la población (indígena/no indígena, urbana/rural, por situación socioeconómica) organizan las sucesivas etapas del ciclo de vida y los replanteamientos en las relaciones y obligaciones de las generaciones conforme la generación menor avanza hacia la autonomía y la generación mayor cede poder y recursos. Estas experiencias son dramáticamente diferentes para varones y mujeres en cualquiera de los segmentos en cuestión y son innumerables los temas que están aún por investigarse al respecto.

A este punto asumen una importancia especial los dos grandes dilemas de las sociedades contemporáneas: la organización social del cuidado y la protección del ambiente. Ambos dan una proyección al futuro —y a futuros inciertos— del debate sobre la justicia de género.

3.2. El cambio sistémico

El texto que nos sirvió como punto de partida para esta reflexión —el de Gayle Rubin (1997)— da un amplio lugar a la historia como fuente de propuestas sobre la constitución de los sistemas de género y los procesos de cambio que se pueden producir en ellos. Apelando a Engels como uno de los primeros en indagar sostenidamente sobre

⁶ Ver especialmente el capítulo 1, «Making Gender. Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory of Practice» (pp. 1-20), y el capítulo 4, «Rank and Gender» (pp. 59-115).

esos procesos, Rubin afirma que los sistemas de sexo/género cambian en el tiempo en íntima relación con otros fenómenos o sistemas:

Este tipo de empresa es, en último análisis, precisamente lo que trató de hacer Engels en su esfuerzo por hilvanar un análisis coherente de tantos aspectos diversos de la vida social. Trató de relacionar hombres y mujeres, lo urbano y lo rural, el parentesco y el estado, las formas de propiedad, los sistemas de tenencia de la tierra, la tecnología de la producción de alimentos y las formas de comercio, por no mencionar más que algunos ejemplos, en un relato histórico sistemático (Rubin, 1997, pp. 60-61).

El enfoque sistémico ayuda a identificar la influencia de eventos históricos que presionan sobre un punto y pueden producir cambios en muchos otros puntos del sistema y abre esperanzas de mejoras en un aspecto o dimensión que desata procesos positivos de acomodo en otros. Esta idea también tiene antecedentes en estudios que preceden tanto a la generalización del concepto de sistema de género como al de interseccionalidad. Así, Sanday (1981), en un trabajo injustamente olvidado, identifica la turbulencia, la inseguridad producida por procesos rápidos de transformación política y económica (los casos que analiza son las guerras y la conquista colonial de tantos grupos indígenas en el mundo) como causa de la exacerbación de las expresiones de dominación masculina y del aumento de la desigualdad de género en sociedades que pueden haber sido relativamente igualitarias antes de esas experiencias. Otra situación es la presencia de múltiples sistemas de género que coexisten en el espacio y el tiempo, rivalizando por la hegemonía.

Indudablemente, la experiencia de los últimos años nos enseña a temer los efectos negativos y retrógrados que recorren todo el sistema de género como efectos positivos, tendientes hacia la igualdad. Pensar en sistemas no nos exime de pensar estratégicamente; al contrario, eleva la importancia del pensamiento estratégico. Al mismo tiempo, ello eleva la importancia de las investigaciones que nos ayudan a anticipar fenómenos de *backlash*, miedos que se despiertan y retrocesos. Los intentos por entender los motivos del aumento de ciertos tipos de violencia de género y del feminicidio son ejemplos de ello.

3.3. Para grandes sistemas: Gran Teoría

El lenguaje de sistemas es un lenguaje macro, estructural, generalizante. Hace del género un principio lo suficientemente grande como para discutirse en una misma mesa con la religión, la economía, el sistema político. Rubin señaló el camino. Hoy probablemente escogeríamos a otros interlocutores antes que a Freud, Marx y Levi-Strauss, pero el mandato de buscar dialogar con las grandes construcciones teóricas de la época se mantiene.

Tilly (1991), en un clásico de las ciencias sociales, nos llama a tener mayor audacia y ambición en varios sentidos: visualizando estructuras más grandes, analizando procesos históricos más amplios y realizando comparaciones más exigentes entre casos y situaciones. Su llamada vale para la construcción de teoría y también para el planteamiento de problemas de investigación.

Desde sus inicios, los estudios de género han sufrido de graves limitaciones sobre los recursos que disponían, incluso el tiempo y la tranquilidad de quienes investigan, que son elementos esenciales para poder expandir un pequeño estudio de caso de grandes estructuras y procesos temporales, que pase por el rastreo de puntos relevantes de comparación. Incluso ganar representación en los entes que otorgan financiamiento (instituciones académicas, fundaciones, gobiernos y organismos multilaterales) fue una condición impuesta que de hecho limitaba el vuelo de lo producido. Poco a poco esto ha ido disminuyendo, a tal punto que hoy no es excusa para recortar las agendas.

Los grandes sistemas se documentan y analizan desde sus componentes más pequeños, pero en algún momento demandan la construcción de Gran Teoría (Anderson, 2007).

4. CONCLUSIONES

Asistimos a una etapa en el desarrollo de las ciencias sociales en la que sale al frente la pregunta: ¿a quiénes sirven? En ese espíritu, José Medina, en su libro *The Epistemology of Resistance* (2013), ubica las injurias perpetradas a ciertos grupos como injusticias epistemológicas. Nombra entre ellas a la injusticia de género, el racismo y la discriminación étnica. Específicamente en el caso de la injusticia epistemológica de género, el desafío persistente es darles credibilidad a las mujeres como narradoras de sus propias vidas y experiencias, potencialidades y necesidades. Medina insiste en que la realidad siempre rebasa el estado del pensamiento y la teoría social. Quienes estamos en las universidades, participamos en los sistemas de producción de conocimiento y, muchas veces, cumplimos roles de liderazgo político donde la interpretación de la realidad forma parte de la tarea. Según nuestro autor, demora demasiado hasta que tomamos conciencia de la situación y convocamos a las fuerzas de resistencia; es decir, hay que defenderse contra los riesgos del lapso que puede haber entre los hechos, su estudio y la posibilidad de reaccionar. En el análisis de Medina, hay tres vicios epistemológicos que suelen asociarse a posiciones de privilegio como lo es inevitablemente, en grado mayor o menor, el puesto académico: la arrogancia, la flojera y la mente cerrada.

Volvamos a las voces de alerta que vienen de mucho más atrás: las denuncias del peligro de «disciplinamiento» de los estudios de género, instalados en la universidad y sometidos a sus convenciones. Se trata de evitar la repartición de los problemas entre disciplinas, departamentos y sectores: antropología, sociología, psicología, historia, economía, educación, empleo, microempresa, salud, etc. La pérdida es justamente la visión integral y sistémica de nuestro objeto de estudio; es dejar escapar las dimensiones ideológicas y simbólicas del sistema de género, siendo muy difícil captarlas y mucho más otorgarles peso en un análisis sectorial. Al desmenuzarlos, los problemas se descontextualizan.

Pero el rechazo al disciplinamiento también quiere evitar que las cortesías, el decoro, el conservadurismo metodológico, los hábitos de escepticismo, el miedo a equivocarse y otras trabas, muchas veces asociadas a la vida académica, nos pongan freno. Se trata también de resistir las presiones que ponen límites a la imaginación.

Para Medina, la solución está en volver constantemente a las biografías y experiencias vitales de las mujeres como actrices y como agentes, tomando como pauta la coherencia e integralidad de sus vidas y experiencias. Se trata de reconocer a las mujeres como productoras del lenguaje, como electoras que se ubican dentro de tejidos de reglas de diferentes niveles, obedientes en un momento, reformadoras o trasgresoras de las reglas en otro; de visualizarlas como negociadoras y como productoras de sus propios torneos de valor.

No es la única actitud ni el único programa que se puede adoptar en las circunstancias actuales. Sin embargo, vale la pena volver atrás, de vez en cuando, y recordar de dónde venimos y cuáles han sido las preocupaciones y propuestas que han marcado el camino. La ocasión del 25 Aniversario de los Estudios de Género en la Pontificia Universidad Católica del Perú ha sido definitivamente una ocasión propia para ello.

Fondo Editorial PUCP

LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN EL PERÚ APORTES DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Norma Fuller

Pontificia Universidad Católica del Perú

Los estudios hoy llamados de género constituyen una de las innovaciones teóricas más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Sus aportes más significativos fueron el desmantelamiento de los presupuestos androcéntricos del pensamiento occidental y la constatación de que el género es uno de los ejes que ordenan las sociedades humanas. Ello implicaba una crítica de fondo a las disciplinas consagradas y, más aún, exigía que se las reconstruya, para dar cuenta del aporte de las mujeres. Durante las últimas décadas, han proliferado los estudios sobre esta temática en las diferentes áreas del saber, siendo la disciplina antropológica una de las que más han contribuido a su desarrollo. Esto se debe a que, al estudiar la diversidad cultural, demostró que muchos de los supuestos en los que descansa la subordinación de la mujer —tal como su asociación con la esfera doméstica— no son leyes universales, sino que varían según el tiempo y la cultura y, por tanto, pueden ser modificadas. El intenso debate generado no solo produjo cambios en la teoría sino, por ejemplo, en la aplicación de proyectos de desarrollo y en las políticas públicas, al comprobarse que el sesgo androcéntrico los había conducido a ignorar a la población femenina y a quienes tienen diferentes orientaciones e identidades sexuales, asumiendo que sus necesidades eran las mismas que las de los varones.

En este trabajo intento llevar a cabo un rápido balance de la manera en que los estudios de género se han desarrollado en el Perú. A pesar de que enfoco preferentemente los trabajos antropológicos, a menudo hago también referencias a estudios de otras áreas de las ciencias sociales. Ello se debe a que el género cruza todas las especializaciones y, por supuesto, a la arbitrariedad de las líneas que dividen a estas disciplinas. Mis interrogantes son: en qué medida los estudios sobre género constituyen un aporte propio o la adaptación del debate académico internacional, cuáles son los temas en los que se centró el análisis de las relaciones de género y, finalmente, cuál es el aporte de la teoría de género para comprender los sistemas de género que conviven en la sociedad peruana.

1. GÉNERO, DESARROLLO Y GRUPOS LOCALES

Los primeros trabajos sobre el tema de género se iniciaron a fines de la década de 1970 impulsados, sobre todo, por el apoyo de diversas fundaciones internacionales interesadas en promover la igualdad de oportunidades para las mujeres. Dentro de este marco, los proyectos dirigidos a la población femenina se caracterizaban por su corte asistencialista y por el énfasis que daban a sus funciones reproductivas. En los años noventa, las prioridades de las agencias de desarrollo, como la AID (Agencia para el Desarrollo Internacional), la Cepal (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) y el Banco Mundial, dieron nuevo impulso a estos temas cuando decidieron que era estratégico enfocar a la población femenina como parte de su programa de combate a la pobreza (Buvinic, 1990). En esos años, la investigación se concentró en el diagnóstico de la situación de la población femenina con la finalidad de incluir esta información en el diseño de políticas públicas y programas de apoyo a las poblaciones desfavorecidas en temas tales como educación, salud reproductiva, violencia familiar, trabajo, estrategias de supervivencia y combate a la pobreza. Hacia fines de esta década, dichos programas se extendieron hacia el estudio de las prácticas sexuales masculinas, debido a que la expansión de la epidemia de sida puso sobre el tapete la necesidad de estudiar la sexualidad y la salud reproductiva de los varones.

Esta abundante producción de estudios y la realización de trabajos de promoción permitieron que se acumule un importante bagaje de diagnósticos y análisis sobre la situación de la mujer y de las relaciones de género en la región. Sin embargo, sus acciones han sido y son muy dependientes de los proyectos estatales o de las prioridades de las fundaciones y agencias de desarrollo que financian a las organizaciones no gubernamentales. Ello afecta tanto la agenda de investigaciones como la posibilidad de avanzar en la sistematización y teorización de los datos obtenidos.

No obstante, es preciso remarcar que una de las contribuciones más importantes de estos trabajos ha sido la diseminación del discurso de género. Tres décadas después, sus principales postulados forman parte del sentido común, tanto en el medio rural como en el urbano. Los temas más difundidos al respecto son: el conocimiento de los derechos de las mujeres y de las acciones para defenderlos o usarlos, por un lado; y, por otro, el cuestionamiento crítico de los privilegios masculinos en el hogar. Lo que todavía está pendiente es un trabajo sistemático de evaluación de los cambios producidos en la identidad y la autoestima femenina, en la relación de las mujeres con sus cuerpos y con su sexualidad, en las relaciones de género en el hogar y en la participación femenina en las esferas laboral y política.

2. GÉNERO Y ETNICIDAD

La gran heterogeneidad de tradiciones culturales y de poblaciones que conviven en el territorio peruano ha sido una fuente constante de debate entre quienes enfocan la diversidad cultural y entre quienes se centran en los cambios en curso en la situación de las mujeres. Así, existe una tensión entre la tendencia a entender a las poblaciones marcadas por un origen étnico o racial como unidades culturales que siguen una lógica propia y aquella que busca comprenderlas dentro de procesos mayores, tales como su creciente incorporación a la sociedad nacional y global y los cambios impulsados por la expansión de los derechos de la mujer. Por otro lado, están quienes enfatizan el hecho de que la desigualdad de género se intersecta con otras formas de discriminación, tales como la clase, la raza, la orientación sexual y la edad. Por lo tanto, es necesario integrarlas para dar cuenta de las múltiples formas que puede adoptar la desigualdad.

Para fines expositivos, voy a dividir el análisis de los estudios sobre género en tres contextos que, aunque están en constante interacción, presentan diferencias que permiten identificar algunas características que los distinguen: las poblaciones indígenas de la Amazonía, las poblaciones andino-rurales y las poblaciones del medio urbano.

2.1. Los estudios de género en las poblaciones indígenas amazónicas

El estudio de los sistemas de género en las poblaciones indígenas de la Amazonía resulta de particular importancia para el debate sobre el origen de la subordinación de la mujer y, por tanto, sobre la lógica de los sistemas de género. En estos grupos, la división sexual del trabajo no explica el dominio masculino sobre las mujeres, ya que ellas están a cargo de la mayoría de las actividades productivas. En cambio, el matrimonio es una institución crucial para explicar el control que tienen los varones sobre la vida política, porque las relaciones dentro del grupo son definidas de acuerdo a los derechos y deberes que estos adquieren a través del matrimonio. Un hombre es considerado un adulto solo cuando «recibe» una esposa (Anderson, 1985; Shapiro, 1985; Bant, 1994) por tanto, para estar en condiciones de cumplir sus obligaciones sociales necesita una mujer. Lo opuesto no es cierto, porque cuando una mujer se casa, aquellos que reciben los servicios de su marido son sus padres y no ella misma (Dole, 1974). Es decir, las sociedades amazónicas tradicionales serían casos excelentes para probar la hipótesis según la cual el origen de la subordinación de la mujer debe buscarse en la organización de parentesco (Rubin, 1975). Dentro de esta línea, Bant, Heise y Landeo (1999) proponen que, en el contexto amazónico, el parentesco determina la forma de acceso a los recursos, la organización del trabajo y la distribución

de los productos del trabajo. Estas autoras realizaron un estudio comparativo de cuatro grupos amazónicos: shipibo, chayahuita, ashaninka y yagua y concluyen que se trata de sociedades fuertemente androcéntricas debido a que los padres controlan la circulación de mujeres y estas últimas tienen toda la carga del trabajo doméstico, y realizan además la mayor parte de las labores agrícolas. Estudios sobre otros grupos indígenas de la Amazonía encuentran la misma constante¹.

No obstante, los grupos amazónicos no viven aislados (salvo los no contactados) de la sociedad nacional. Todos los estudios de caso (Stocks & Stocks, 1984; Barclay, 1985; Dradi, 1981; Bant, 1994; Bant y otras, 1999; Fuller, 2013) muestran que las relaciones de género han sido profundamente transformadas debido a sus intercambios con los colonos mestizos (Belaunde, 2011), al impacto de la economía de mercado y al accionar de las instituciones estatales y de los organismos de desarrollo (Quiroz Niño, 2004; Correa & Roopnaraine, 2014). Más aún, las poblaciones indígenas están insertas en múltiples redes de relaciones políticas locales, regionales, nacionales y globales que estimulan la participación de las mujeres y la crítica a las relaciones de género tradicionales (Fuller, 2009; Cárdenas y otros, 2011).

Por ejemplo, estudiando el caso de los wampís awajún que habitan el río Santiago en la región Amazonas, encontré que desde la década de 1970 ellos se han venido integrando a la sociedad nacional a través del sistema escolar, el servicio militar, el sistema de autoridades nacional y ciertos circuitos comerciales que les dan acceso a bienes que ellos aprecian. Ello ha acarreado cambios sustanciales en su sistema de vida: mudaron su patrón de asentamiento disperso para vivir en aldeas que reúnen a grupos de unas cincuenta a cien familias alrededor de una escuela, enviaron a sus hijos e hijas a la escuela, introdujeron ciertos cultivos comerciales y adoptaron nuevas tecnologías. Ello ha impulsado transformaciones radicales en las prácticas sexuales y eróticas y, por tanto, en las relaciones de género.

Los intercambios matrimoniales en la sociedad wampís awajún tradicional se centran antes en la preocupación por proveer a los varones de esposas y de yernos a los padres. La costumbre era que el joven enviase a un emisario, *mum*, que negociaba la entrega de la muchacha con los padres. Ella no era consultada o, en todo caso, no tomaba la decisión. De ahí que el lenguaje de la circulación de mujeres se centrara en la resistencia femenina a ser tratada como un regalo y en los afanes y pruebas que debían atravesar los jóvenes para recibir estos preciados objetos. Sin embargo, los patrones tradicionales de cortejo y matrimonio están transformándose rápidamente debido a la aparición de ámbitos donde los jóvenes tienen oportunidades de encontrarse fuera del control de los padres y asimismo por su mayor movilidad, sobre todo

¹ Ver: Bant (1994), Belaunde (2005), Espinosa (2007), Fuller (2009, 2013).

los varones, que salen fuera de sus localidades en busca de oportunidades de educarse y trabajar. En la actualidad, los jóvenes pugnan por ser ellos quienes deciden en qué momento y con quién se emparejan. Estos cambios dan a las mujeres oportunidad de decidir con quién casarse y las liberan de las formas más crudas de uso de sus cuerpos. Sin embargo, el incremento de la movilidad de los varones y el control que estos ejercen sobre los ingresos monetarios son factores que han potenciado la posibilidad de que ellos no cumplan con el compromiso de tomar a mujeres de la comunidad por esposas ni con sus deberes como yernos hacia los padres de la novia. Ello constituye un cambio radical en el sistema tradicional que se basa en el servicio de la novia (Fuller, 2013), según el cual el yerno se traslada a vivir en la aldea de la novia y está bajo la autoridad del suegro. Al romperse la relación entre yernos y padres políticos, se introducen cambios sustanciales, ya que se priva a los padres de esta importante fuente de recursos y se cuestiona su poder sobre las y los jóvenes.

En suma, en la actualidad resulta problemático analizar a las poblaciones nativas como culturas diferentes y es cada vez más urgente tener en cuenta sus complejas articulaciones con otras regiones, con la sociedad nacional y con las instancias globales.

2.2. Los estudios de género en los Andes rurales

En lo referente a los sistemas de género en el área rural andina, existe un debate particularmente intenso y polarizado, el cual podemos decir de manera gruesa que está dividido entre quienes argumentan que las relaciones de género en ella son igualitarias, quienes sostienen que están ordenadas jerárquicamente y quienes se interesan en sus formas de articulación con la sociedad nacional y global. De acuerdo con los primeros, en la cultura andina las relaciones de género son básicamente igualitarias porque, según su cosmovisión, lo masculino y lo femenino son categorías complementarias y no jerarquizadas (Isbell, 1972, Núñez del Prado, 1972, 1975; Ossio, 1980). Según proponen estos autores, la categoría *yanantin* disuelve las categorías masculina y femenina en una nueva unidad, el modelo conyugal que define las relaciones entre varones y mujeres, es decir, el *yanantin*. La ausencia de participación de las mujeres en espacios públicos sería un rasgo cultural propio que no anularía el poder de decisión que ellas tienen para asuntos tanto de orden público como privado. Así, numerosas etnografías muestran que hombres y mujeres no solamente comparten, sino que permutan las responsabilidades en el trabajo agrícola e inclusive en el trabajo doméstico. Estos estudios resultan particularmente atractivos porque comprobarían tanto la hipótesis según la cual el predominio masculino es un producto histórico como la existencia de sociedades donde mujeres y varones tienen derechos similares.

Los críticos de este enfoque señalan que este tiende a idealizar a la cultura andina y deja de lado el hecho de que los sistemas de género son más amplios que la unidad conyugal, en tanto comprenden circuitos de intercambio de bienes, redes laborales, expresiones rituales y relaciones políticas (Bourque & Warren, 1981; Harris, 1985). En todos esos campos, las mujeres están subordinadas o ausentes en el campo andino. Ellas no participan en las asambleas comunales ni en el sistema de autoridades, tampoco en los trabajos colectivos, como miembros plenos. Incluso las representaciones de género no son necesariamente simétricas. Además, los grupos de trabajo y los rituales mixtos acentúan la fragilidad femenina y la fortaleza masculina. En otros casos, las deidades femeninas, como la Pachamama, son representadas como ambivalentes y potencialmente peligrosas (Harris, 1985). Así, la complementariedad es un ideal que no explica todas las relaciones de género en la sociedad andina, relaciones que deben entenderse dentro de sistemas complejos que cambian contextualmente y no pueden ser explicados a través de un solo factor o ámbito institucional.

Los intentos por superar estos impases dejan de lado la noción de identidad cultural porque, según observan quienes defienden esta tendencia, el género, la etnicidad y la raza no son rasgos naturales o fijos, sino formas de clasificar y jerarquizar a las personas o poblaciones. En ese sentido, la etnicidad y el género serían conceptos útiles para desentrañar las complejas maneras en que se reproduce la subalternización de las mujeres y de las etnias marcadas.

Este tipo de enfoque señala que las diferencias culturales y étnicas no son estáticas, por el contrario, los actores despliegan complejas estrategias para avanzar en sus intereses usando tanto el género como la etnicidad para negociar su posición (De la Cadena, 1996; Harvey, 1989). Esta perspectiva busca también dar cuenta de la manera en que los sujetos cuestionan estas jerarquías y sus puntos de hibridación. Por ello tienden a enfocar los ámbitos en los cuales las fronteras raciales son imposibles de mantener, donde lo rural y lo urbano se encuentran y donde mestizos e indios interactúan (De la Cadena, 2000; Poole, 1987; Weismantel, 2001).

Una tercera línea de estudios pone mayor énfasis en los cambios en las relaciones de género que acompañan la reorientación de la producción agraria hacia los mercados nacionales, la más estrecha conexión política entre la sierra y la costa urbanizada y la expansión del Estado en el medio rural. Dentro de esta tradición, Deere y León (1986, 2000) analizan la expansión del capitalismo moderno en una región del norte del Perú y sugieren que no se trata de un proceso lineal, sino que su desenvolvimiento depende de cómo se intersectan las diferencias regionales, de clase y de género. En un estudio desde esta perspectiva, Ruiz Bravo (2004) contrasta dos sistemas de hacienda: el gamonalismo, fundado en relaciones serviles, y la hacienda capitalista, basada en el salario masculino. Según sugiere, las características propias de

cada sistema condujeron a la configuración de dos grandes modelos: el andino, que identifica a la mujer con la producción, el comercio y la laboriosidad, y el costeño, que la define en torno a la ética del cuidado y la entrega a los otros. Cuando la reforma agraria desmontó el sistema hacendal, cada una de las regiones atravesó por procesos diferentes. Entre las mujeres del sur, el trabajo sería el medio fundamental para salir de la pobreza, dejar atrás la servidumbre e ingresar al campo de la política local; en el norte, en cambio, el desmantelamiento de la hacienda no abrió nuevas alternativas a las mujeres, dado que no estaban preparadas para integrarse a la esfera productiva.

Balances recientes sobre la situación de la mujer rural en el Perú (Cárdenas y otros, 2011; Ruiz Bravo & Castro, 2011; Hernández Asencio 2012; Agüero & Barreto, 2012; Diez, 2012) concluyen que el principal cambio en el estatus de las mujeres ha sido el acceso a la educación, al empleo remunerado y a la participación política. Sin embargo, persisten debilidades, como la falta de seguridad sobre la propiedad y los altos niveles de violencia doméstica. Un estudio sobre la situación de las jóvenes rurales (Hernández Asencio, 2012) sugiere que el avance en el nivel educativo no se debería únicamente a los esfuerzos del Estado durante las últimas décadas para ampliar el acceso y la asistencia a la escuela, sino que hay también un fuerte discurso de las madres de las jóvenes rurales según el cual la educación les brindará mejores oportunidades laborales y les permitirá conocer y ejercer sus derechos como ciudadanas. Es decir, las mismas mujeres serían los actores más activos en estos cambios. Esta perspectiva pone mayor énfasis en la agencia femenina y trata de superar la tendencia a considerarlas como víctimas pasivas.

2.3. Los estudios de género en el medio urbano

Desde la antropología, los primeros intentos de caracterizar el sistema de género urbano estuvieron muy influenciados por el debate en torno a los efectos de la Conquista en la constitución de los sistemas de género de las sociedades mestizas latinoamericanas. Por ello, se tendió a enfatizar los efectos de la jerarquización étnica y de género impuesta desde la colonización española. Diversos autores y autoras (M. Palma, 1990; N. Palma, 1990; Montecino, 1991) proponen que el mundo mestizo, como toda organización social que nace del abuso y del uso del cuerpo de las mujeres vencidas, forjó una cultura de la violación que sería el instrumento de perpetuación y legitimación de la superioridad masculina. Ello estaría al origen de los síndromes del marianismo y del machismo que caracterizarían a las sociedades mestizas latinoamericanas, las cuales se distinguen por la sacralización de la figura materna y el culto a la virilidad aguerrida y dominante (Stevens, 1973). Los críticos a esta interpretación (Fuller, 1994) argumentan que explicar las identidades actuales sobre la base del trauma de la Conquista supone reducir la historia de un continente a un hecho fundante olvidando que se trata de sociedades que no se han congelado en el tiempo.

Desde la década de 1990 se han llevado a cabo diversas investigaciones que intentan trazar los rasgos de los sistemas de género en el medio urbano (Oliart, 1991; Fuller, 1993, 2004; Kogan, 2009, 2010), y todas coinciden en que se caracterizarían por la estricta división de las esferas femenina y masculina y que tales esferas guardan una relación de complementariedad y subordinación. La identidad femenina se construiría alrededor de los roles de esposa y madre; y la masculina, en torno a la autoridad y la responsabilidad (Fuller, 1993, 1997; Raguz, 1995). De allí que se espere que las mujeres privilegien la familia y los varones el trabajo. Existen sin embargo matices según las clases sociales: los sectores altos serían más conservadores, porque los varones tienen el control del patrimonio y las mujeres suelen dedicarse a la familia (Kogan, 2009); los sectores medios, entretanto, serían más críticos y ello se relacionaría con su mayor nivel educativo que les da acceso a profesiones prestigiosas; en los sectores populares, por su parte, se combina un fuerte énfasis en la autoridad masculina con vientos de cambio debidos a los avances en materia educativa y a la participación femenina en movimientos políticos (Vargas, 1992).

Investigaciones realizadas entre varones y mujeres de diferentes sectores encuentran cambios en el repertorio de identidades de género, sobre todo entre los grupos más jóvenes, que están más conectados o son más sensibles a las corrientes ideológicas internacionales (Ponce & La Rosa, 1995; Quintana, 1999; Arias & Aramburú, 2000). Entre tales cambios, se encuentra que las mujeres tienden a dar creciente importancia a la carrera y el trabajo. Mientras tanto, en las ciudades coexisten varones que asocian la masculinidad con el dominio y la potencia sexual, al lado de otros que la asocian más a la responsabilidad y la capacidad de sustentar a otros y contribuir con el avance de su familia y su entorno (Callirgos, 1996; Fuller, 1997, 2001, 2004; Ruiz Bravo, 2001; Kogan, 2009). En el caso de los jóvenes, se registra una marcada tendencia a criticar las jerarquías rígidas y a identificarse con valores igualitarios. Las nuevas estéticas vinculadas al desarrollo de la tecnología, las nuevas formas de socializar, el acceso a internet y las modas musicales y en la vestimenta parecen marcar quiebres significativos en los jóvenes respecto a las generaciones de sus mayores (Kogan, 2010).

Finalmente, estudios recientes (Castro, 2005; Pariona, 2016) encuentran que la maternidad está dejando de ser el eje central de la identidad femenina, lo que tales autoras relacionan con el explosivo aumento de jóvenes que cursan estudios universitarios o técnicos y con un notorio descenso de la fecundidad entre las mujeres con educación superior. Por otro lado, se registran cambios en las relaciones de pareja, que tienden a volverse más informales e igualitarias.

3. REFLEXIONES FINALES

En la actualidad contamos con un modesto acervo de investigaciones sobre los sistemas de género de los grupos amazónicos, andinos rurales y urbanos. Todas han avanzado en la tipificación de las relaciones de género y en la descripción de la situación de la mujer en estos diferentes ámbitos. Además, han contribuido a demostrar cómo la etnicidad y la raza refuerzan y producen desigualdades que no se expresan necesariamente en instituciones formales, sino que deben ser captadas en las prácticas diarias y en la intersección de múltiples formas de dominación.

Sin embargo, nos faltan trabajos más amplios, que al mismo tiempo que dan cuenta de nuestras particularidades históricas y culturales puedan situarlas en contextos mayores y nos proporcionen una visión de conjunto de los sistemas de género que conviven en el Perú y de sus complejas relaciones con las sociedades nacional y global.

Fondo Editorial PUCP

¿QUÉ SIGNIFICA LA MATERNIDAD PARA LAS JÓVENES UNIVERSITARIAS DE ESTRATOS MEDIOS BAJOS DE LIMA METROPOLITANA?¹

Kelly Cieza Guevara
Ministerio de Cultura del Perú

Los cambios producidos en la sociedad en las últimas décadas y la creciente participación de las mujeres en el espacio público han impactado en el sistema de género. Las feminidades, identidades femeninas y representaciones de la maternidad también presentan cambios. Precisamente, este artículo indaga en los significados que asignan las jóvenes universitarias de estratos medios bajos de Lima Metropolitana a la maternidad y cómo la integran en sus proyectos de vida de manera conjunta con su desarrollo profesional, teniendo en cuenta que ambos espacios les otorgan reconocimientos y gratificaciones. También se analiza la participación de las mujeres en el espacio doméstico y en el espacio público y se considera para ello el cambio generacional y el mayor acceso de las mujeres a la educación universitaria.

En esa línea, el objetivo del artículo se centra en identificar y analizar las representaciones de maternidad y los significados que le asignan las jóvenes mencionadas en la construcción de las feminidades e identidades de género. Además, se estudia las tensiones que generan su participación en el espacio público y en el espacio doméstico, desde las variables de género, edad y nivel socioeconómico.

1. EL CONTEXTO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES DE LA MATERNIDAD

En las últimas décadas, en el mundo y en el Perú han ocurrido cambios que han reducido las brechas de género en la esfera social, económica, cultural y política. Cada vez es mayor la participación de las mujeres en el espacio laboral, ha disminuido la tasa

¹ Este artículo se basa en los hallazgos de mi tesis de maestría, titulada «Representaciones sociales de la maternidad y los significados que le asignan las mujeres jóvenes universitarias de estratos medios bajos de Lima Metropolitana en la construcción de las feminidades e identidades femeninas».

de fecundidad, se retrasa la maternidad y se han generado cambios en las estructuras familiares, entre otros importantes sucesos.

Específicamente, según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2015), la tasa global de fecundidad en el Perú, que expresa el número de nacimientos por mujer, se ha reducido de 4,3 a 2,5 en el periodo 1986-2014. En ese mismo periodo, el uso de métodos anticonceptivos modernos por parte de mujeres unidas, es decir, con pareja, se incrementó de 23,0% a 52,2%.

Estos sucesos lentamente están produciendo cambios en el sistema de género, las identidades femeninas y la vida de las mujeres. De manera precisa, en un estudio realizado en Lima Metropolitana en 2007, el 64% de la población señala estar en desacuerdo con la idea de que las mujeres necesitan ser madres para realizarse, cifra que se incrementó a 74% en otro estudio llevado a cabo dos años después (IOP-PUCP, 2007, 2009).

Este proceso de transición genera tensiones entre los cambios y las permanencias. Sin embargo, es importante destacar que los cambios impactan de manera diferente en las mujeres, dependiendo de sus contextos e historias personales, así como de su estrato socioeconómico, etnia y edad, entre otras categorías.

El cambio generacional y el mayor acceso de las mujeres a la educación universitaria han promovido tanto una mirada más crítica al sistema tradicional de género como reflexiones sobre proyectos de vida basados en la libertad y la autonomía. Además, ambos factores estarían influyendo en que la maternidad sea postergada en relación con el desarrollo profesional, el cual también constituye un espacio de reconocimiento social para las mujeres. Sin embargo, parecen generarse tensiones entre estas dos dimensiones cuando se trata de integrarlas en el proyecto de vida.

Cada vez más las mujeres participan en el espacio laboral y muchas de ellas ingresan a él luego de acceder a estudios superiores, lo cual les permite tener mejores condiciones laborales y mejorar su bienestar y condiciones de vida.

En el Perú, si bien se ha incrementado el acceso a la educación superior, espacio donde se han reducido las brechas de género, estas subsisten sin embargo en la relación entre zonas urbanas y rurales y especialmente según la condición socioeconómica. En esta línea, las personas de estratos medios bajos tendrían mayor interés en desarrollar una carrera profesional para mejorar sus condiciones socioeconómicas y las de sus familias. Esto se entendería a partir del interés de las familias de estos estratos para que sus hijos e hijas accedan a la educación universitaria y del gran esfuerzo que realizan para lograrla. Además, la realidad visibiliza que el 2,5% de personas pobres accede a la educación superior universitaria; en el caso de las no pobres, accede el 18,8% (INEI, 2012).

A partir de esta realidad, se evidencia la necesidad de indagar los significados que le atribuyen las jóvenes universitarias de estratos medios bajos de Lima Metropolitana a la maternidad y las tensiones que generarían con su desarrollo profesional.

La investigación realizada es cualitativa, se desarrolla desde el enfoque de género y tiene como base la teoría del núcleo central, postulada por Abric (2001), la cual plantea que las representaciones sociales están constituidas por un núcleo central y por elementos periféricos. Se realizaron entrevistas grupales e individuales, en las que participaron diecisiete jóvenes en total².

2. SIGNIFICADOS ATRIBUIDOS A LA MATERNIDAD

La maternidad es un hecho biológico y cultural, además es individual y colectivo. Con el intento de definir la maternidad, Tubert (1996, p. 13) plantea que «la maternidad no es puramente natural ni exclusivamente cultural; compromete tanto lo corporal como lo psíquico, consciente e inconsciente; participa de los registros real, imaginario y simbólico». Esto implica que la maternidad se construye a partir de una articulación entre la psiquis, el cuerpo y la cultura.

La maternidad ha sido interiorizada en la construcción de las feminidades como un mandato natural, una práctica obligatoria y normalizada que tiene que estar presente en el plan de vida de todas las mujeres para lograr reconocimientos y gratificaciones.

Frente a esto, desde los estudios de género, autoras como Badinter y De Beauvoir han planteado la maternidad como una construcción cultural y han cuestionado su naturaleza, dimensión instintiva e idealización, que visibilizan la maternidad como signos de opresión del sistema de género hacia los cuerpos y vidas de las mujeres. Badinter (1981) afirma que el instinto materno es un mito al igual que el amor maternal. Este se configura como un sentimiento, lo que genera que sea frágil, variable, imperfecto y temporal o inexistente.

En esa línea, De Beauvoir (1999) cuestiona que las mujeres consideren la maternidad como su devenir natural y afirma que es un mandato social que atenta contra su libertad. Critica entonces la idealización y la sacralización de la maternidad,

² La selección tuvo en cuenta las siguientes características de las entrevistadas: ser mujer, joven y estudiante de universidad nacional y de los últimos años de carrera, pertenecer al estrato medio bajo de Lima Metropolitana —específicamente al nivel socioeconómico C (Ipsos Apoyo, 2013)— y no ser madre. Las jóvenes entrevistadas eran estudiantes universitarias de diversas carreras en las dos universidades públicas más grandes de Lima y del país: Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) y Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV); en ese momento tenían entre veinte y veintisiete años, estudiaban carreras de ciencias sociales, económicas, de la salud, de la comunicación, derecho, psicología, arte e ingenierías. Todas estaban cursando entre el sexto y el décimo ciclo de sus carreras.

así como la imposición de valores respecto a ella y considera que esto impide que sea una experiencia acorde a las decisiones de cada mujer.

Por otra parte, el mandato social ha promovido un modelo único para vivenciar la maternidad de acuerdo a lo que la sociedad cataloga como una «buena madre» (Palomar, 2004) a fin de homogeneizar y reducir las experiencias. Esto impide visibilizar la diversidad de identidades de las mujeres y se convierte en una armadura que constriñe sus diversas experiencias, como lo plantea Lamas (2002).

Aun cuando en las últimas décadas en el sistema de género se han producido cambios, la maternidad se sigue configurando como un estado importante para las jóvenes entrevistadas y como un eje fundamental en la construcción de sus identidades femeninas. La maternidad constituye para ellas un espacio de gratificaciones y reconocimiento, parte de una naturalización que incorporan en sus proyectos de vida, la cual no tendría que ser reflexionada ni cuestionada. De esta manera, las jóvenes entrevistadas reconocen el espacio doméstico como espacio propio.

Pero el desarrollo profesional también constituye una dimensión importante en la realización personal de estas jóvenes que tratan de articularlo con la maternidad y su participación en el espacio doméstico. Las jóvenes procuran integrar estos dos ejes, aun cuando se generen tensiones, que tratan de resolver de acuerdo a sus prioridades en el contexto y etapa de vida en los que se encuentran.

En el proyecto de vida que planifican, las jóvenes entrevistadas consideran que deben ser madres a partir de los treinta años, luego de obtener logros en su desarrollo profesional y teniendo una base económica sólida. Afirmar además que la maternidad debe darse dentro de un matrimonio o una relación estable de pareja y plantean que lo ideal es tener alrededor de dos hijos para prodigarles suficiente tiempo y dedicación. También piensan que el factor económico es importante en la experiencia de la maternidad para dar mejores condiciones de vida a sus hijos. En ese sentido, la maternidad se configura principalmente como una fuente de afecto y compañía, significa tener una «persona compañera» para toda la vida a fin de no enfrentar la soledad, así como asegurar su cuidado y respaldo económico para evitar el abandono moral y material.

Asociado a esto, se encuentra que la maternidad también constituye una fuente de poder, autoridad y reconocimiento. Es decir, se piensa que entre la madre y su hijo se construye una relación de interdependencia. Adicionalmente, la mayoría de las jóvenes consideran que la maternidad potencia cualidades como fortaleza, paciencia, dedicación y empatía.

¿Qué les da [la maternidad a las mujeres]? No sé, afecto distinto, o sea les da creo otro tipo de valoración en el hecho de que son aquellas las que pueden procrear y pueden tener al hijo, o sea son las indicadas. O supongo también que

las complementa, el hecho de tener un hijo para que las complemente también o las acompañe (Laura, 23 años, UNFV).

Respuestas como esta reafirman que la maternidad está relacionada a dimensiones afectivas y de pertenencia (León, 2013; Bustamante, 2007). En ese sentido, la madre es un sujeto necesario e importante para el otro, con el cual se construye una relación de dependencia y complementariedad. Es decir, la mujer no es considerada como unidad, por lo que se considera que un hijo complementará al sujeto mujer para que sea completo.

La maternidad continúa teniendo una base bastante cimentada en el modelo mariano, que plantea el sacrificio y la entrega a los hijos e hijas como parte central de las identidades femeninas (Fuller, 1998). Bajo esta idea, se halla la consideración de que el cuidado es una tarea femenina de manera natural.

Según De Beauvoir (1999), esta condición de sacrificio estaría a favor de la reproducción de la especie, con lo que las mujeres serían sujetos para el otro y no para sí mismas. Además, el sujeto mujer desaparece para dar origen al sujeto madre, se desexualiza y el autocuidado se transforma en cuidado del otro. En ese sentido, la madre es representada como un sujeto sin autonomía, libertades ni decisiones propias sobre sí mismo, aun cuando estos constituyen aspectos que son valorados en la juventud. La idea del sacrificio constituye un eje en la educación de las mujeres. En este sentido, por su condición de mujeres y potenciales madres, una dimensión física del sacrificio es la menstruación, el malestar del embarazo y el dolor del parto. Con ello se refuerza la idea de que la maternidad consiste en afrontar las dificultades de la manera más heroica.

Precisamente, la capacidad biológica de la maternidad constituye una dimensión que diferencia a las mujeres de los hombres y las hace sujetos únicos. Esta diferencia es percibida como ventaja frente a ellos, ventaja que debe ser potenciada.

Yo creo que el hecho de decidir tener un niño es porque se siente bonito dar la vida, como mujer, que no lo puede hacer el varón, es decir sin complemento. El hecho de darle la vida a una persona y darle todo lo mejor que uno tiene y puede creo que es algo satisfactorio. El hecho de compartir tu tiempo es también tener más responsabilidades, pero es también el hecho de disfrutar, compartir y darle lo mejor a esa persona (Gabriela, 24 años, UNFV).

La importancia de la condición biológica que atribuyen las jóvenes entrevistadas a la maternidad hace que se refuerce la valoración de los lazos biológicos como base de las relaciones de parentesco (Garay, 2008), idea que también es consolidada por las nuevas tecnologías reproductivas. Este discurso acentúa uno de los temores de las jóvenes entrevistadas: la infertilidad femenina. Estas ideas generan que se desvalore la maternidad por adopción.

La maternidad es enmarcada de manera ideal dentro del matrimonio o la convivencia con una pareja estable. No se visibiliza mucho a la pareja como fuente de afecto, ya que esta función se asienta en la maternidad; no obstante, se necesita indagar más en la dimensión afectiva y sexual de las jóvenes y en sus ideas sobre el amor romántico.

Sí, [el matrimonio está dentro de mis proyectos]... entonces tengo esa idea, creo yo, porque todavía tengo amigas que no creen en el matrimonio, pero yo sí creo, porque es el momento en que tú consolidas [tu relación]. Es solo un día, que tú te comprometes con alguien para toda la vida, o sea ya no hay vuelta atrás por decirlo de esa manera, porque ya decidiste que esta persona quieres que esté en tu vida. De repente más adelante te divorcias porque no coincidieron, ya es cosa de cómo avanza en la vida (Lucía, 21 años, UNFV).

En esta línea, la maternidad se enmarca dentro de una familia heteronormativa mediante el matrimonio heterosexual y con roles definidos de género. Es decir, el padre y la madre brindarán aprendizajes complementarios y específicos a los niños y a las niñas. De esta manera, se refuerza la división sexual del trabajo y las relaciones heterosexuales y se cuestiona y critica otras formas de familia, que se configuran como espacios inadecuados para el desarrollo integral de niños y niñas.

En ese sentido, la maternidad en soltería no es totalmente aceptada por las jóvenes entrevistadas. Si la decisión de la maternidad es asumida solo por la mujer, se le atribuyen estereotipos por el ejercicio de su sexualidad, se le culpa por el «abandono» de la pareja y se considera que habrá una afectación a los hijos e hijas porque no tendrán un modelo de masculinidad. Además, se considera que la dimensión económica que involucra esta decisión lleva a mayor dificultad para asumirla.

[Las mujeres que deciden tener sus hijos solas] está mal porque parecen egoístas, porque yo creo que al final quien sale afectado es el hijo porque tiene que conocer a ambos, tanto padre y madre, porque cada uno le enseña cosas diferentes, la figura masculina [y] la figura de la madre es importante.

[En el caso en que el padre abandona a la madre con los hijos] claro, la madre intenta, pero siempre de chiquito ya crece el conflicto. El mismo niño cuando ve a su padre sufre, de todas maneras sí sufren, sufren. Les genera un problema esto [la ausencia del padre] (Alicia, 27 años, UNMSM).

En este coro de voces de las jóvenes se avizoran algunas opiniones sobre la no maternidad desde una mirada de decisión personal, comprensión y respeto. Pero la no maternidad está asociada a muchos significados negativos, especialmente a pena y lástima. Si responde a una decisión personal, las mujeres son calificadas como

egoístas, con libertad, sin responsabilidades, dedicadas a su cuidado propio. Estos valores fueron bastante enfatizados por las jóvenes entrevistadas para el periodo de la juventud, pero algunas los critican cuando permanecen en la etapa en que consideran que deben ser madres.

Yo creo que [la maternidad] depende de cada mujer, porque hay mujeres que han tomado la decisión de no ser mamás y son felices. Conozco varias tías que no sienten capacidades de tener responsabilidad tan grande que es educar, criar, mantener un hijo, entonces no lo tienen y bueno, es su decisión. Pero también tengo compañeras [de la universidad] que cuando conversamos dicen que su sueño, el sueño de toda mujer es ser mamá, como que eso, eso sí creo que es un estereotipo social, relacionar la maternidad con lo femenino, con lo mujer. Por ejemplo lo que escucho: «si no encuentro a un buen hombre, aunque sea voy hacerme inseminación y yo puedo criar a mis hijos sola, porque yo quiero ser mamá y no necesitaría un hombre para criarlos». Yo creo que ahí hay diversos tipos de ideas, hay mujeres que se sienten bien estando solas, sin hijos; hay mujeres que sí realmente quieren formar una familia feliz, estar con papá, mamá y sus hijos; y hay mujeres que, bueno, quieren tener un hijo pero no necesitan de un hombre. Entonces creo que eso depende de la ideología de la mujer, de su forma de pensar... Creo que una mujer con hijos es una mujer limitada, más consumida por alguien, [mientras que] una mujer sola es autónoma, creo yo (Samantha, 22 años, UNMSM).

En esa línea, Burgaleta (2011) plantea que la no maternidad está asociada con castigo y sufrimiento por incumplir el mandato natural de la maternidad. Eso evidencia la dificultad que tienen las mujeres para decidir sobre sus propios proyectos de vida, libres de estereotipos acerca de sus identidades femeninas. Además, la no maternidad cuestionaría el sistema binario y la familia tradicional (Mojzuk, s.f.). Este punto también contribuye al debate sobre la diversidad de familias.

La maternidad como ideal de realización de las mujeres es un discurso constante durante la vida de las jóvenes. Esta idea es impulsada por los diversos agentes de socialización: familia, escuela, grupo de pares, medios e Iglesia. No obstante, estos mandatos sociales difieren de acuerdo a la etapa de vida en la que se encuentran las jóvenes.

Durante la niñez, ese discurso es bastante difundido, mientras que durante la adolescencia y la juventud se continúa impulsando, pero bajo una lógica de ser cumplido en una etapa posterior al desarrollo profesional y la consolidación económica, ya que en caso contrario se truncaría su realización y proyecto personal.

Los agentes de socialización, especialmente la familia y la escuela, ejercen un control bastante fuerte sobre los cuerpos y las sexualidades de las mujeres,

especialmente durante la adolescencia y la juventud. La libertad en la sexualidad es bastante criticada y sancionada en la sociedad, incluso por el grupo de pares. Es importante mencionar que las jóvenes evangelistas expresaron con mayor énfasis su crítica a esta libertad, específicamente que las mujeres deben iniciar su vida sexual luego del matrimonio.

Los agentes de socialización configuran las identidades femeninas bajo la lógica de mantener un orden de género y cumplir sus mandatos. Sin embargo, agentes como la Iglesia y los medios son instituciones sociales bastante criticadas: la Iglesia por promover desigualdades entre los hombres y las mujeres y los medios por la cosificación sexual de las mujeres en sus discursos e imágenes.

En medio de estas normas y configuraciones de los agentes de la socialización, la figura materna es muy relevante en los imaginarios de las jóvenes. Se valora su lucha y su sacrificio por el bienestar integral de su familia. Además, la madre impulsa constantemente a las jóvenes a estudiar para lograr autonomía económica, lo que sería el punto de inicio para lograr autonomía también en otras dimensiones, fomentar relaciones de género más igualitarias y prevenir y enfrentar situaciones de violencia, especialmente de parte de sus parejas si se presentara el caso.

Mi mamá siempre desde pequeña me ha dicho que yo tenía que ser independiente. Desde pequeña me dijo que yo tenía que estudiar para no depender de nadie, menos de un hombre. Siempre me decía que tenía que ser fuerte porque muchas veces las mujeres somos bien vulnerables en la sociedad actual. Me inculcaba eso, siempre tengo grabado eso de ser independiente y ser fuerte. Para mí esas fueron dos ideas que mi mamá siempre me las dijo desde pequeña (Samantha, 22 años, UNMSM).

Esta situación encontrada es similar al hallazgo de Ames (2013) en adolescentes rurales cuyas madres impulsaban en sus hijas el acceso a mayores niveles de estudios y a procesos de autonomía.

Al mismo tiempo, se encuentra que los discursos de los agentes de socialización son contradictorios entre sí o solo discursivos, sin ejemplificación práctica, especialmente los discursos sobre fortaleza, autonomía e igualdad de género.

Mi mamá es bastante conservadora en el tema de la mujer: fuerte, pero a la vez necesita ser protegida por una persona externa... Siempre me ha parecido un poco contradictorio su discurso, porque ella habla de fuerza, pero a la vez de sensibilidad... ella siempre laboró... Siempre me repetía: «nunca quiero depender de tu papá, nunca, nunca, o sea todo lo que yo gano y lo que yo gasto y lo que yo hago con mi plata es cosa mía, y lo que les doy a ustedes es cosa mía» (Nancy, 22 años, UNFV).

3. ¿QUÉ OTORGA EL TRABAJO A LA VIDA DE LAS MUJERES?

La realización de las mujeres se encuentra entre la maternidad y su desarrollo profesional, estando mediado este por sus estudios universitarios. El acceso a la educación superior genera que la mayoría de las jóvenes valoren su participación en la esfera pública.

El trabajo es una dimensión importante en los proyectos de vida de las mujeres entrevistadas y constituye un espacio de gratificaciones y reconocimientos sociales. Así, ellas manifiestan que el trabajo les otorga elementos importantes para su valoración como sujetos: independencia económica y desarrollo de sus habilidades y capacidades, además de que las convierte en sujetos que aportan a la sociedad.

[El trabajo les otorga a las mujeres] autonomía, dependencia, también desarrollo, implica desarrollarse, autonomía también, porque una tiene un trabajo estable, tiene ingresos, creo que no va a depender de nadie para realizar cualquier cosa que desee realizar (Graciela, 20 años, UNMSM).

La independencia económica, tan valorada por las jóvenes entrevistadas, significa tener una mayor igualdad en los espacios de decisión, especialmente con sus parejas. Su aporte económico al presupuesto familiar también es decisivo y contribuye a esta aspiración de igualdad. De esta manera, la independencia económica constituye un importante inicio para lograr otros procesos de autonomía y libertad. Esta idea es importante para promover cambios en el sistema binario de género y diluir la división entre mujer/naturaleza/privado y hombre/cultura/público.

El desarrollo profesional se presenta como una dimensión diferente a la maternidad, pero también importante, por lo que las entrevistadas tratan de equilibrar ambas dimensiones en su historia de vida. Específicamente, las jóvenes buscan asentar sus carreras profesionales, lo que implica tener estudios de posgrado y mayor estabilidad laboral, para luego casarse y ser madres, de acuerdo al contexto ideal de la maternidad y de sus proyectos de vida.

En ese contexto, de acuerdo a tales proyectos, la maternidad no es negada sino solo desplazada en términos temporales por el desarrollo profesional y la consolidación de un mejor estado económico.

[...] siempre veo que las mujeres quieren avanzar, ya no quedarse en el estereotipo de mamá, en el sentido de que ya no ve su vida realizada solamente como mamá, sino realizándose ella misma, en el trabajo (Juliana, 22 años, UNMSM).

Sin embargo, las jóvenes entrevistadas evidencian la existencia de tensiones cuando buscan equilibrar su maternidad con su desarrollo profesional en sus proyectos

de vida y consideran que se presentan periodos en los que se tiene que priorizar uno de los dos ámbitos. En ese sentido, la mayoría de las jóvenes cree que la maternidad les implicaría hacer una pausa en sus carreras.

[...] la verdad, [lo primero que asocio a la maternidad es] trabajo duro y también un stop; como que, no una trampa, sino como un detenimiento. [...] en mi propia mente como mujer, pero lo veo más en el ámbito laboral como académico, entonces yo lo veo por ese lado, entonces yo creo que un niño es una gran bendición, pero también depende del momento en que llega, pero puede traer otros planes que tú tenías para tu vida, entonces siento que es un trabajo y una responsabilidad bastante fuerte (Laura, 23 años, UNFV).

Las jóvenes entrevistadas planean dedicarse a ser madres a tiempo completo por un tiempo aproximado de uno a tres años, periodo en el que consideran que el hijo necesita el cuidado total de la madre, y regresarían al espacio laboral cuando él ingrese al sistema escolar.

Luego de esta pausa en la carrera laboral, las jóvenes indican que la retomarían, quizá con menor jornada laboral, pero no la abandonarían, porque reportan que es un espacio que también les genera satisfacciones y les aporta beneficios económicos.

Asimismo, casi todas las jóvenes respaldan la decisión de las mujeres que dejan su carrera profesional para dedicarse plenamente a su maternidad por tiempo indefinido. Esta idea es compartida con mayor énfasis por las jóvenes evangelistas. Las entrevistadas consideran que esa dedicación generará que sus hijos e hijas sean personas con mayor bienestar y será el aporte de la madre a la sociedad.

Bajo esa idea se hallaría la de que el trabajo solo tendría para ellas un interés en la dimensión económica. Esto evidenciaría que el reconocimiento social de las mujeres sigue centrado en la maternidad antes que en su desarrollo profesional. Además, esto se acentuaría con la realidad de las desigualdades y dificultades que afrontan las mujeres en el espacio laboral. Por otro lado, no trabajar generaría una dependencia económica de sus parejas, situación que ha sido bastante criticada e indeseada por las jóvenes.

La realización de esta pausa en la carrera laboral que indica la mayoría de las jóvenes entrevistadas o el abandono de la carrera laboral para dedicarse exclusivamente al espacio doméstico sería una muestra del sacrificio que implica la maternidad.

Otra forma de este sacrificio que impide a las mujeres participar más activamente en el espacio público es el cumplimiento de la doble jornada, lo que conlleva un mayor esfuerzo y que tengan poco tiempo para sí mismas. Esto responde a la exigencia que tienen las mujeres para cumplir el papel de supermujer, figura que es poco real de lograr y a las mujeres les genera tensión constante, exagerado y poco beneficioso esfuerzo físico y mental y sentimiento de culpa.

Yo creo que dentro del trabajo de la maternidad, de hecho que para nosotras es mucho más complicado porque hay mucha más carga, muchas más responsabilidades, pero justamente esto de tener un hijo es lo que lo motiva, es lo que le da más fuerza para poder organizarse de manera más responsable, más exacta y así poder obtener todos los beneficios que le da el trabajo. Justamente para tu niño, para poder mantenerlo, para poder darle esas comodidades (Amaya, 22 años, UNMSM).

Pateman (1995) expresa que no se otorgan mayores facilidades ni desde el Estado ni desde el sector privado para desanudar estas tensiones entre la maternidad y el ámbito laboral fuera del hogar, por lo que pareciera que el sistema laboral se basara en un modelo androcéntrico.

En este sentido, Mojzuk (s.f.) plantea que el trabajo debe convertirse en un espacio que genere mayor interés a las mujeres, más allá de su acceso a la educación universitaria, y que la maternidad no debe ser un impedimento para su participación en él, sino una dimensión adicional para las que decidan ser madres. Eso implica, por un lado, que la maternidad sea percibida como una dimensión social donde todas las personas tienen que intervenir en el desarrollo de los ciudadanos y ciudadanas y que los hombres intervengan en el espacio doméstico. Por otro lado, significa que se eliminen las brechas en el trabajo y que las mujeres participen en los espacios laborales que consideren y que lo hagan en igualdad de oportunidades respecto a los hombres. Así, ambos espacios, doméstico y público, se transformarán en espacios igualitarios y democráticos y donde las personas puedan desarrollarse de acuerdo a sus decisiones.

4. RELACIÓN ENTRE MATERNIDAD, CAMBIOS GENERACIONALES Y ACCESO A EDUCACIÓN UNIVERSITARIA

El sistema de género ha registrado cambios en estas dos últimas generaciones. Cada vez más mujeres se incorporan al espacio laboral y se presenta una mayor participación de los hombres en lo doméstico en comparación con otras generaciones, aunque aún falta bastante para lograr una participación igualitaria.

Los proyectos de vida de las jóvenes y los de sus madres son diferentes: la maternidad se está retrasando y la tasa de fecundidad es menor por el mayor acceso a anticonceptivos. En comparación con sus madres, quienes tuvieron a sus hijas alrededor de los veinte a veinticinco años, las jóvenes se plantean la maternidad casi un decenio después de ellas, es decir, pasado los treinta años, porque buscan darle un mayor espacio a su carrera profesional y a sus estudios de posgrado antes de convertirse en madres, de acuerdo a la planificación de sus proyectos de vida.

Precisamente, la mayoría de madres de las entrevistadas tienen estudios superiores, pero un porcentaje menor tiene empleo que responde a estos estudios; incluso varias de las madres se dedican solamente al trabajo del hogar.

En este sentido, las jóvenes consideran que sus madres no se dedicaron a su desarrollo profesional porque «sacrificaron» su carrera por su familia y solo sus padres pudieron tener una carrera laboral más sólida y de acuerdo a sus estudios.

[...] el proyecto de vida antes era, en la época de mi mamá, cuando ella migró, obviamente, en los años setenta, era el tema de tener una carrera para ser un poco más independiente. Pero de ahí venía el tema de la maternidad, «te casas, ese es tu futuro, ya tienes tus hijos y eres fiel a tu esposo y a tus hijos y todo eso». Ahora creo que ha cambiado, hay muchas mujeres que no tienen hijos, pueden tener una pareja, algunas no tienen pareja (Nancy, 24 años, UNFV).

Las jóvenes aspiran a tener una base económica bastante sólida para poder ser madres, puesto que también se plantean dejar el trabajo durante un periodo de uno a tres años cuando nazcan sus hijos. Durante este tiempo proyectan vivir de sus ahorros logrados en su carrera profesional y en el apoyo económico de su pareja. Sin embargo, esta dependencia económica de la pareja resultaría contradictoria con el ideal de autonomía que valoran las jóvenes.

En este contexto, ellas son conscientes de que las mujeres pobres tienen más dificultades para conciliar ambas dimensiones. Consideran que una mujer que tiene más dinero podría contratar personas para el cuidado de sus hijos e hijas y de esa manera desempeñarse en su carrera laboral con menos preocupaciones y dificultades. Sin embargo, esto tendría límites porque también consideran que la propia madre y el padre deben dedicar tiempo a los hijos e hijas para que sean personas que aporten a la sociedad.

Yo creo que el desarrollo laboral incumbe la estabilidad económica que uno tenga, porque puede haber una mamá, su sueldo no le alcanza mucho y de repente no puede seguir en una maestría, no puede seguir un doctorado, o de repente no puede pagar a una nana para que cuide a su bebé. Entonces ella, el tiempo que tiene, tiene que dedicarlo a trabajar para conseguir el dinero. En cambio las mujeres que ganan, o al menos su sueldo es estable, tranquilamente pueden hacer una maestría, tranquilamente pueden encargar una nana para que cuide a sus hijos y así tener más tiempo para que ellas, aparte de trabajar, puedan estudiar y puedan ser madres a la vez (Estela, 22 años, UNFV).

En esta generación también se visibiliza la búsqueda de relaciones de género más igualitarias, lo que es mayoritario cuando los jóvenes son padres y madres. Esto se presentaría también para que las mujeres puedan desempeñarse con mayor dedicación al espacio público y porque el doble rol de las mujeres generaría agotamiento.

De Beauvoir (1999) explica que el sistema de género plantea que la paternidad no genera cambios en la vida y libertad de los hombres, mientras que la maternidad sí lo hace en la historia de las jóvenes. Esto se debería a que el sistema promueve que las mujeres renuncien a sus proyectos y se dediquen al espacio doméstico de manera exclusiva por su condición de madres, lo que ocasiona que la maternidad sea percibida como una limitación y se ahonden las brechas de género. En esa línea, la pareja de la mujer se configura como proveedora económica y como sujeto necesario para hacer posible la maternidad.

Otro de los cambios intergeneracionales que se visibiliza es el mayor margen de libertad para abordar los temas de sexualidad, aunque permanece el control social sobre los cuerpos de las mujeres que impide que ellas decidan de manera libre sin ser culpabilizadas ni sancionadas.

En cuanto al acceso a estudios universitarios, esto sí generaría cambios en el sector de las jóvenes entrevistadas con respecto a otros grupos sociales. Las jóvenes consideran que la participación en el espacio público también les genera reconocimiento social y gratificaciones. Además, ello fomentaría relaciones de género más igualitarias y procesos de autonomía femenina.

[...] antes [mi mamá] decía: «las mujeres a la casa y el hombre a trabajar». Por ejemplo, mi mamá es ama de casa. Ahora yo le digo a mi mamá: «la mujer no tiene por qué cuidar solo al hijo, ahora la mujer también busca algo más para ella, porque la responsabilidad también es del papá» [...]. Vemos que hay mujeres luchadoras, emprendedoras, que quieren salir, no quedarse en la casa, dar una solvencia económica en la casa, no solo el hombre. Antes se veía más que nada el machismo, que la mujer tenía que estar en la casa y el hombre tenía que ir a trabajar y que la mujer no tenía por qué trabajar. Pero ahora más se ve que los dos pueden hacer, trabajar, los dos (Edelmira, 25 años, UNFV).

En los estratos medios, el acceso a estudios superiores, especialmente a la universidad, constituye un esfuerzo y logro personal y familiar que otorga prestigio y permite mejorar las condiciones socioeconómicas de la persona y de su entorno familiar, es decir, impulsar la movilización social ascendente. En este contexto, la mayoría de las jóvenes sin embargo no tuvieron la intención de estudiar en la universidad desde que eran niñas, sino desde adolescentes, y este deseo fue impulsado principalmente por sus madres.

Precisamente sobre las mujeres jóvenes, León (2013) indica que los cambios ocurridos en las sociedades han promovido nuevos contextos de socialización y nuevas identidades en la generación actual. También expresa que se generan tensiones e incluso discursos contradictorios con las prácticas. Estos nudos se visibilizan asimismo cuando las jóvenes construyen sus identidades cuestionando las jerarquías, pero simultáneamente aprueban y reproducen estereotipos de género.

5. REFLEXIONES FINALES

Si bien el sistema de género está visibilizando cambios en el reconocimiento de las decisiones de las mujeres sobre sus historias de vida de manera más libre y autónoma, a la vez se evidencian tensiones con la permanencia de nociones estereotipadas. En este marco surgen cuestionamientos de la domesticidad como único y exclusivo espacio de las mujeres.

Las jóvenes entrevistadas construyen y planifican un proyecto de vida con dos ejes centrales: la maternidad y el desarrollo profesional, y consideran que ambas dimensiones les otorgan reconocimiento y gratificaciones.

La maternidad constituye una fuente de afecto y compañía y construye una relación de pertenencia y dependencia. Además, es asumida como un sacrificio dentro del modelo mariano que prioriza el cuidado del otro antes que el de sí misma. La maternidad se presenta también como un espacio propio de las mujeres por su definición biológica, lo que implica incluso una ventaja que tiene que ser potenciada. Además, se considera que la maternidad debe realizarse en el marco del matrimonio y de una familia heteronormativa.

Los discursos de las jóvenes entrevistadas sobre sus proyectos de vida evidencian tensiones entre la maternidad y el desarrollo profesional, dado que este les proporcionaría autonomía económica y el desarrollo de sus capacidades. Las jóvenes consideran que la maternidad les implicaría una pausa en sus vidas laborales.

En este contexto, se evidencia la necesidad de construir relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres para que tengan las mismas oportunidades de participación en el espacio doméstico y público. Además, se considera que la maternidad no puede seguir siendo una tarea exclusiva de la madre, sino que debe ser asumida como una función social.

En el desarrollo evidente de cambios generacionales, otra variable que determina diferencias en la construcción de las feminidades es la religiosa. Sin duda, este es un tema que merece mayor profundización, al igual que la configuración del amor romántico en las nuevas generaciones. Además, es también necesario detenerse más en los cambios que se están generando en el sistema de género a partir de otras variables.

En general, la libertad sobre los cuerpos y las sexualidades de las mujeres aún permanece bajo control social, por ello es una de las dimensiones que presenta más dificultades para que sea ejercida con autonomía y de manera plena. Es decir, las mujeres no lograrán su autonomía mientras no tengan libertad para decidir sobre sus cuerpos.

DEL MARIANISMO AL EMPODERAMIENTO: NATACHA

Giuliana Cassano

Pontificia Universidad Católica del Perú

La organización de género sostiene al sistema social y establece las relaciones y las expectativas de hombres y mujeres al interior de cada grupo cultural. Los relatos de la televisión no son ajenos a estos significados: las representaciones de lo femenino y lo masculino que se producen en la televisión, y especialmente en la telenovela, responden a este conjunto de expectativas y mandatos, pero también pueden estar representando cambios y transformaciones en torno a lo que significa lo femenino y lo masculino, ya que la telenovela es un espacio simbólico que va conformando un lugar donde el reconocimiento, la gratificación, el placer, las normas y los tabúes de nuestra sociedad se nos presentan y nos confrontan.

En el Perú no son muchos los estudios sobre telenovelas que han abordado esta temática. Si bien se ha avanzado en la investigación sobre ellas, son pocos los trabajos realizados desde la perspectiva de los estudios de género. Por ello planteo analizar las representaciones femeninas que nos han propuesto los personajes protagónicos de las telenovelas *Natacha* y *Yo no me llamo Natacha*, para develar cuáles son esas representaciones femeninas de género que se nos propone en el contexto histórico de cada una, así como identificar las variaciones y constantes que presentan —recordemos que ambas producciones se han realizado en Lima con una distancia de cuarenta años—.

I. IDENTIDADES DE GÉNERO Y TELENOVELA

Como soporte de la vida social, el género es una construcción sistémica que atraviesa las dimensiones sociales, culturales, políticas y económicas de las sociedades. Esta construcción sistémica actúa sobre los imaginarios sociales, modela subjetividades de mujeres y hombres y se evidencia en las representaciones sociales que comparten diferentes grupos sociales. Además, estas dimensiones hacen que los sistemas de género sean complejos, con mucha variedad en términos de coherencia y orden interno,

ideas contrarias que conviven e inestabilidades que se mantienen. En este sentido, Anderson señala:

Los sistemas de género son sistemas complejos. Están estructurados sobre bases dispersas, diversas y variables. Arrastran los signos de accidentes históricos, asociaciones débiles, conexiones temporales, modas y rumores. Proponen, al mismo tiempo, múltiples versiones del mundo, contradictorias entre sí. Invitan a jugar con estas contradicciones y permiten hacer un uso estratégico de ellas. Sus distintas partes son interconectadas de muchas maneras, con una fuerza variable. Puede haber fuertes asimetrías en sus categorías y componentes básicos. Están sujetos a vaivenes y etapas sucesivas de calma y turbulencia (2006, p. 25).

La telenovela es un «lugar de cruces», de encuentros, de diálogos múltiples y dinámicas temporales propias, en relación con las identidades culturales de los países latinoamericanos —en este caso— que las producen y consumen. Es un lugar de cruces porque en estos relatos se condensan las historias, las memorias, los modelos y las representaciones que conforman los imaginarios sociales y culturales de nuestras sociedades. Constantemente, la telenovela nos ofrece imágenes de representaciones femeninas y masculinas, las mismas que nos hablan de los significados culturales que asignan nuestras sociedades a lo femenino y a lo masculino.

Ahora bien, históricamente en América Latina la telenovela se ha narrado en clave melodramática. Y esto no es gratuito pues el melodrama es el gran espacio narrativo de la identidad, la pertenencia y los valores morales que sustentan a la sociedad. Para Peter Brooks (1995), el melodrama es un modo de imaginación que va tomando forma en el tiempo, en el espacio y en la conciencia de los sujetos sociales. El melodrama pertenece a nuestro repertorio cultural, y constituye nuestra conciencia moderna. Es una forma narrativa que encarna el triunfo de la virtud y se instala en tiempos específicos, con personajes y situaciones particulares. El melodrama se nos presenta como una forma narrativa que transparenta el orden social y en él se condensan los valores, temores y preocupaciones de los grupos sociales que comparten la experiencia melodramática. Es, en esencia, una forma de representación de la vida misma.

La telenovela es un espacio donde se manifiestan y negocian las representaciones sociales de una comunidad. Al representar la vida, la telenovela genera, difunde y reproduce —entre otras— representaciones de lo femenino; en sus distintos relatos se plantean formas de expresar los afectos y las pasiones, las normas sociales respecto de la familia y la pareja, las sanciones, las gratificaciones, las relaciones entre los géneros. Todas estas son prácticas que expresan los valores y creencias de las distintas épocas que los relatos proponen. Nora Mazziotti (2006) nos propone que la telenovela es la marca audiovisual de nuestro continente, el lugar de expresión de preocupaciones,

mandatos y sueños; ello se da en un formato que actualiza el melodrama, y que pone en movimiento mecanismos epistemológicos para acercarnos a nuestras propias realidades. La telenovela representa la vida y en esa representación se plantean formas de expresar afectos, normas sociales respecto de la familia y la pareja, relaciones de género.

En este sentido, Mazziotti señala que estas relaciones «están en gran medida mediadas por el discurso de la telenovela y por el imaginario creado a partir de ella» (2006, p. 24). La telenovela entonces va consolidando representaciones sociales de lo femenino a partir de las temáticas, los personajes, los discursos, la oralidad del producto audiovisual, los premios y castigos que reciben los personajes en función de su honradez o su falta de moral o en función de su moralidad y perseverancia. Con *Natacha* y *Yo no me llamo Natacha* estamos ante personajes, roles, arquetipos universales —que las audiencias reconocen— en una narrativa de conflicto, de lucha de poderes, de tensiones alrededor de una historia de amor. Aquí, la jerarquía social representada es cuestionada también por la jerarquía moral —más valiosa e importante para la narrativa de la telenovela—.

Conway y otros autores (en Lamas, 1996) constatan que los límites sociales establecidos por modelos basados en el género, si bien varían histórica y culturalmente, funcionan como componentes fundamentales de todo sistema social. En estos modelos, las experiencias de las mujeres han sido moldeadas en relación con las de otras mujeres y a las de los hombres, a partir de lo cual jerarquías sociales y sexuales y distribuciones desiguales de poder. Esto porque el género no opera solo, sino en relación con otras dimensiones, tales como la raza, la clase, la edad, lo cual beneficia o no ciertas posiciones. Ruiz Bravo (2003) señala que «los sistemas de género son instrumentos no solo de clasificación social sino también de jerarquización, dominación y poder. El género, en tanto sistema de desigualdad social, alimenta y se nutre de otros sistemas discriminatorios como son los de clase, raza y etnia» (2003, p. 25).

Y en los relatos de la telenovela nos vamos a encontrar con uno o más conflictos que relacionan a las personas de distinta clase social, de distintos rasgos étnicos, de distintas solvencias económicas, de distintos pasados culturales. Al final del relato, el verdadero amor —anclado en la historia como amor principal— superará los obstáculos y la pareja vivirá su felicidad. En esta reproducción de modelos, imágenes y representaciones, la telenovela también tiene espacio para proponer continuidades y cambios importantes.

Adicionalmente, para Nora Mazziotti, las telenovelas son un espacio de representación importante porque «no solo marcan pautas en cuanto a moda e indumentaria, sino que, en el plano de las relaciones interpersonales, los permisos, las prohibiciones y sanciones están mostrados de manera natural en estos textos» (2006, p. 23).

La telenovela es un relato que desde sus inicios ha estado relacionado con la mujer, quizá porque durante más de cinco décadas las mujeres han sido sus principales consumidoras, pero también porque la telenovela tiene características narrativas que parecen hablar de las mujeres latinoamericanas —con sus variedades y particularidades—, de temas asociados en este continente a rasgos femeninos y a valores y mandatos asociados con órdenes patriarcales. Asimismo, la telenovela presenta grietas y fracturas que van permeando esos órdenes, al igual que mandatos morales y religiosos, sanciones sociales y la gratificación pública de la moral.

Amores imposibles, hijos perdidos, adopciones secretas, paternidades confusas, dulces heroínas, atractivas villanas, poderosas madres, promesas de amor, venganzas familiares, engaños, secretos y confabulaciones son los elementos y recursos que presentan estos relatos para articular sus propias formas de contar. Tales relatos seducen y motivan a los televidentes, a la vez que provocan risas, miedos, lágrimas y ansiedades; pero sobre todo son relatos que se establecen como «lo que queremos imaginar» (Absatz, 1995, p. 44) y a su vez se convierten en inevitables soportes de las distintas representaciones que se van construyendo en nuestras sociedades.

1.1. Los modelos femeninos

Tanto Evelyn P. Stevens como Sonia Montecino y Norma Fuller proponen —como resultado de sus investigaciones— distintos modelos femeninos para Latinoamérica y el Perú. En sus palabras, estos modelos condensan y validan imaginarios y representaciones sociales. Mientras tanto, otras autoras, como Marcela Lagarde y Liuba Kogan, dialogan más bien con las identidades femeninas de América Latina y el Perú a partir de diferentes abordajes teóricos, en los que reconocen procesos de cambio en la experiencia de lo femenino.

Marcela Lagarde (1990) señala que la feminidad es una distinción cultural que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica. Lagarde dice, por ejemplo, que «la raza hace a unas mujeres diferentes a las otras. Las formas de ser mujer para las mujeres de unas razas son distintas en algunos hechos que para las mujeres de otras. Son diferentes los lugares que ocupan en la sociedad, el acceso a los bienes y el lugar en la jerarquía política» (1992, p. 12).

Sin embargo, reconoce que hay cambios que se están produciendo en relación con la desestructuración de la identidad femenina patriarcal, los cambios generados por el propio feminismo, la propia concepción de las mujeres como protagonistas de sus propias vidas y como sujetos históricos. Cobran importancia en este sentido las dimensiones del cuerpo, el deseo y la erotización. Más allá del rol de esposa y madre —que supone la constitución de la identidad femenina—, el sujeto mujer se complejiza.

Y esta complejidad es experimentada con confusión, ya que significa cambios profundos en el propio mundo de las personas, cambios que generan tensión. «Por primera vez se separa la procreación del erotismo, y la brecha milenaria entre sexualidad procreadora y sexualidad erótica, que escinde a la mujer como género, tiene la posibilidad de desembocar en una identidad cohesionada, integrada» (Lagarde, 1990, p. 7).

En el caso peruano, Norma Fuller vincula el tema de las identidades de género con las formas culturales y la subjetividad.

Las personas no somos simplemente lo que hacemos sino lo que nos guía, el sentido que asignamos a nuestras acciones para nosotros mismos y para los otros [...]. Los ejes centrales en lo que concierne a la construcción de sus identidades de género son: socialización primaria (figuras paternas y maternas, grupos de pares y escuela); socialización secundaria (estudios, trabajo y participación política) y relaciones afectivas (sexualidad, relaciones de pareja y maternidad) (1998, p. 106).

Por su parte, Liuba Kogan (2010) propone la heterogeneidad de las identidades femeninas para el caso peruano, reconociendo categorías que se mantienen, como la maternidad, y observando que aparecen otras, como la del cuerpo.

1.1.1. Lo femenino mariano

Evelyn P. Stevens (1977) plantea que el marianismo es —en América Latina— el modelo por excelencia de lo femenino. Este modelo supone una superioridad femenina que se convierte en objeto de culto, y que hace de las mujeres seres cercanos a la divinidad, moralmente superiores y con una fuerza espiritual que las distingue de los hombres. El marianismo se convierte en el deber ser femenino, un deber ser anclado en la abnegación, la virtud, la humildad, el sacrificio, la sumisión y la entrega. En nuestro país este modelo sigue vigente, posicionándose como uno privilegiado entre las creencias y estereotipos. En el relato de la telenovela, encontramos constantemente representado este modelo. Es el ideal de la representación femenina.

1.1.2. La madre

En relación con la maternidad, Fuller señala que «en los últimos siglos la representación de femineidad ha atravesado por una evolución que ha conducido a que la mujer se identifique principalmente con su rol de madre [...] ella está asociada a la constitución de una esfera pública en oposición a la privada, a la difusión del culto mariano y a la redefinición del amor eterno» (1998, p. 35) y advierte tres variaciones de este modelo: la madre mariana —que comparte las características del modelo mencionado líneas arriba—, la madre heroica y la madre moderna. La madre heroica se sostiene en la idea de que la esencia femenina reside en la maternidad. Este modelo

representa a la madre luchadora, a la trabajadora incansable. Es una mujer multidimensional que obtiene reivindicaciones en el ámbito doméstico. La madre moderna, por su parte, es esposa y madre, pero también profesional, es una persona que tiene metas propias. Estos tres modelos de madre no se anulan, sino que conviven.

La maternidad es un concepto central para aproximarse a la feminidad porque encarna el lugar de realización de la mujer a la par que sostiene los valores morales de la familia.

1.1.3. La seductora

La seductora es la mujer que ejerce su sexualidad a voluntad. Se define por tener conciencia del poder que le da su sexualidad. Es un modelo de mujer asociado a la belleza física, la coquetería, la conciencia de su cuerpo, su sensualidad y el poder que estos elementos le otorgan para seducir al hombre. La belleza es fundamental en el modelo de la seductora porque de su poder de atracción depende que ella pueda conquistar. Su cuerpo y su sexualidad juegan un rol importante. La belleza física es su estrategia para seducir al hombre. Fuller señala que la mujer seductora es peligrosa porque altera el orden social: «ella puede invertir la relación jerárquica hombre-mujer al colocar al primero bajo su dominio debido a la fuerza de la pasión que le inspira» (Fuller, 1998, p. 34).

1.1.4. La prostituta

Este modelo condensa el pecado. La prostituta está definida por comerciar con su cuerpo y con su sexualidad. Representa el peligro de la sexualidad y generalmente ocupa un lugar marginal. Es siempre el referente de lo sancionado; funciona como la frontera que marca el límite entre el buen y el mal comportamiento.

En estos dos últimos modelos —seductora y prostituta—, el sexo aparece como un elemento que quiebra el orden social, fractura los mandatos y altera el sistema. El sexo es una fuerza peligrosa. Es interesante descubrir que en la telenovela rosa esta idea está constantemente presente. La protagonista —pasiva y virginal— reprime su sexualidad, su cuerpo y su deseo; mientras que la antagonista es la mujer que encarna el desenfreno, el personaje que ejerce libremente su sexualidad.

1.1.5. Las representaciones heterogéneas

Fuller (1998), Lagarde (1990) y Kogan (2010) reconocen que en la actualidad la identidad femenina está en proceso de redefinición. Vivimos un mundo diverso, un mundo en el que los desarrollos tecnológicos y la complejidad de los cambios sociales, políticos y económicos transforman las maneras en las que vamos construyendo nuestras propias identidades. Existimos en un mundo donde la modernidad

ha entrado en una nueva etapa con grandes flujos que reestructuran la vida de las sociedades en el conjunto del planeta, en particular el flujo migratorio y el flujo de la información.

Vivimos en un mundo en el cual el patriarcado se encuentra en crisis, como afirma Castells (1998, p. 159). Para el caso peruano, Kogan señala que «vivimos en una sociedad en cambio donde junto a la crisis del patriarcado y la desaparición de la sociedad oligárquica se evidencia una secularización de la vida social y una consolidación de un mundo interconectado marcado por las múltiples posibilidades del consumo simbólico» (2010, p. 106). En este escenario de cambio, la mujer actual —de las ciudades— es un sujeto en transformación, un sujeto que quiebra mandatos y conquista espacios.

Kogan propone que el cuerpo y el trabajo parecen ser elementos diferenciadores para la construcción de las identidades femeninas. «[E]l cuerpo parece ser un recurso para estar en el mundo, entablar relaciones sociales armónicas o conflictivas y construir horizontes de significación en torno a la propia identidad» (2010, p. 81). Y sobre el trabajo, señala que —especialmente— los jóvenes de sectores emergentes encuentran en esta actividad reconocimiento, prestigio local y la posibilidad de obtener un proyecto de vida.

Estas experiencias complejas evidencian identidades que están cambiando, superponiendo intereses, gustos y afinidades, con características que definen a las mujeres en la actualidad. Las identidades de género femeninas se están modernizando, incorporando otras perspectivas y complejidades. Estos cambios y transformaciones evidencian la ausencia de modelos hegemónicos y más bien la coexistencia —con tensiones y conflictos— de diversos modelos, hibridaciones y superposiciones en las formas de experimentar lo femenino.

2. LAS REPRESENTACIONES SOCIALES Y LA TEORÍA DEL NÚCLEO CENTRAL

Moscovici (1979) sostiene que las representaciones son abstracciones que conforman campos de sentido para los grupos sociales. En este sentido, es necesario tener presente que un requisito de la representación social es que se refiere a significados compartidos socialmente. Esto supone que pueden existir distintas representaciones sociales en una sociedad o representaciones sociales que cambian, se transforman o trastocan su significado.

Ya sea que las reconozcamos como abstracciones, modalidades de pensamiento compartidas o entidades de significación social, el gran reto que nos plantean las representaciones sociales es cómo abordarlas, cómo transformarlas en objeto de estudio, cómo analizarlas en diferentes textos. Es Jean-Claude Abric quien nos provee

de los instrumentos teóricos y metodológicos para este trabajo. A través de la «teoría del núcleo central». Esta teoría postula que toda representación social está formada por un núcleo central y por elementos periféricos. Tania Rodríguez —quien analiza la teoría propuesta por Abric— señala que «el núcleo central de representación es estable, coherente, expresa consenso y está considerablemente influido por la memoria colectiva del grupo y su sistema de valores» (2002, p. 167).

Para Abric, es el núcleo central el que le otorga a la representación social su significación, su valor y su permanencia en el tiempo. Es el elemento fundamental de toda representación social, ya que genera, unifica y organiza la significación —los valores, creencias y certezas que encierra y que tienen sentido para una colectividad—. Todo núcleo central es funcional —conduce al comportamiento y es normativo— y encierra normas o estereotipos sociales validados por el grupo. Dos representaciones son diferentes porque sus núcleos centrales son diferentes.

Un segundo elemento de las representaciones sociales son los elementos periféricos, definidos por Abric como aquellos que «se organizan alrededor del núcleo central. Tales elementos están en relación directa con él, es decir que su presencia, su ponderación, su valor y su función están determinados por el núcleo. Constituyen lo esencial del contenido de la representación, su lado más accesible, pero también lo más vivo y concreto» (2011, p. 23).

En términos de Abric, toda la realidad es realidad representada, conjunto de representaciones que son integradas a la vida social, al contexto histórico, social e ideológico que las soporta. Las representaciones son así parte de la realidad misma, construcciones que validan y otorgan sentido a las creencias, conductas y prácticas de los grupos y modalidades que permiten aprehender la realidad a partir de sistemas propios de referencias.

Abric propone un abordaje metodológico para diferenciar los elementos del núcleo central de los periféricos a través del uso de cartas asociativas, esto es de cadenas significantes en función de un centro que condensa la representación social, «de asociaciones libres, inspirado en la técnica de la carta mental de H. Jaoui» (2011, p. 62). El método resulta de ir ordenando a partir de un elemento central asociaciones libres —que en este caso estarán dadas por los relatos de las ficciones—, para formar una cadena alrededor del término principal. Después de esta primera recolección, se arma una segunda cadena que contiene el término central y uno de los términos de la primera cadena asociativa.

Este método es el que mejor se relaciona con nuestra búsqueda para identificar representaciones femeninas en los relatos de telenovela que estamos abordando. En otras palabras, el diálogo que podamos establecer entre las representaciones femeninas de los relatos de *Natacha* y *Yo no me llamo Natacha* —con sus variaciones

y constantes— y el abordaje metodológico con el uso de las cartas asociativas nos permitirán observar qué elementos forman el núcleo central y cuáles configuran la periferia de cada una de las representaciones femeninas que hallemos.

3. *NATACHA*, EL REINO DE LO DOMÉSTICO

La telenovela *Natacha* cuenta la historia de Natalia Cervantes (Natacha), joven provinciana, criada en un convento con monjas. Ella llega a la capital para trabajar como empleada doméstica en la casa de la acaudalada y aristocrática familia Pereyra. En esta casa, conoce a Raúl Pereyra —hijo mayor de la familia—, de quien Natacha se enamora. Este amor será correspondido por Raúl. A pesar de la diferencia de clases —y de la oposición de sus padres y su hermano y de los intentos fallidos de su exnovia—, al final, se casará con ella. Este hecho, en palabras de su madre, «lo hundirá en la vergüenza».

Cuando el relato comienza, Raúl Pereyra es un joven y exitoso abogado a quien acaban de ascender en el estudio de abogados donde trabaja y puede —desde esa posición— ayudar a mantener la economía de la casa Pereyra. Es inteligente, guapo y está a punto de formar una familia con Elvira, una joven de su misma posición social.

La familia Pereyra está compuesta por don Leopoldo, doña Rosalía y los hijos del matrimonio —Raúl, Carlos, Teresa y Chizita—. Don Leopoldo es un hombre mayor que se encuentra retirado de las labores del trabajo; es una persona noble, que confía en la educación que ha brindado a su hijo mayor, en quien ve a su sucesor. Doña Rosalía —su esposa— pertenece a la antigua aristocracia limeña. Es una mujer que se mantiene atada a viejas estructuras sociales, a las ideas de que «la cuna manda» y las clases sociales deben mantenerse separadas: «Una sirvienta será siempre una sirvienta», dirá en un momento crucial de la historia. Es una mujer dedicada a su familia y a su nombre. Un poco distante en sus relaciones afectivas, tiene dos adoraciones: Raúl y Carlos —sus hijos hombres—.

Si Raúl es responsable y afectuoso con sus padres y hermanos, Carlos es irresponsable, engreído y poco dado al trabajo y al estudio. Un señorito de sociedad que ve en Natacha la oportunidad para mostrar su poder de seducción. Teresa, por su parte, es una joven de unos veinticinco años dedicada a las labores de la casa en tanto espera por un novio formal con quien fundar una familia. A lo largo del relato, sabremos que ella está enamorada de un hombre casado y que esa relación es imposible. Chizita —la menor de los hermanos Pereyra— es una niña que va a la escuela, tiene unos diez años y su identidad femenina está siendo moldeada. Se le dice cómo tiene que vestirse, sentarse, hablar, cómo debe comportarse, finalmente. Se le ve constantemente jugando con muñecas y, al ser la más pequeña de la familia, recibe todos los cuidados, especialmente de Raúl —de quien es la favorita—.

Elvira, por su lado, es una joven de clase alta, guapa, engreída, egoísta y manipuladora. Es novia de Raúl desde hace algún tiempo, lo que le ha ganado un lugar importante en la casa y con la familia. Elvira y Raúl pertenecen a familias con poder y prestigio individual. Raúl pareciera ser para ella solo un capricho en aras de acrecentar su prestigio social. Carlos y Elvira serán los dos grandes antagonistas en el relato, movidos por sus celos, caprichos y egoísmos individuales.

El Perú en el que el relato se inscribe es uno marcado por un conjunto de particularidades. Después de la Segunda Guerra Mundial, se potencia en el país un ciclo de expansión económica que promueve la industrialización y convierte a Lima en el centro de este desarrollo, con la aparición de centros textiles, fábricas de ensamblaje automotor, industrias de metalmecánica, entre otros. Este crecimiento posibilita la llegada de nueva mano de obra y la aparición de una clase obrera más grande y de sindicatos, que comienzan a intervenir en la vida política del país.

Sin embargo, los diferentes gobiernos del Perú siguieron alternando procesos democráticos con dictaduras militares, lo que produjo avances y retrocesos en los propios procesos de industrialización y ausencia de consolidación de mejoras económicas y sociales para la población. A esta realidad, debemos sumar el hecho de que la población indígena —mayoritariamente analfabeta— no tenía derecho al voto en las elecciones políticas, por lo que no podía ejercer su ciudadanía con plenos derechos: «representaban más de las tres cuartas partes de la población peruana, pero no tenían ni voz ni voto en las instancias del Estado. La política proindígena tuvo pretensiones de tutelaje pero no de realización democrática de la Nación» (Matos Mar, 2004, p. 29).

Para finales de la década de 1960, Lima es una ciudad que ha crecido desordenada y rápidamente y posee una periferia que exige cambios en la distribución de los recursos, sin embargo, la experiencia aristócrata aún controla importantes fuentes de poder. La indiferencia social, los problemas en el ejercicio político y un manejo económico inconsistente incidieron directamente en la consolidación del golpe de Estado de 1968, encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, quien planteó una dictadura de izquierda —a diferencia de las otras dictaduras latinoamericanas—. Con un discurso nacionalista y antiimperialista, este gobierno expropió las grandes haciendas del país a través de la Ley de la Reforma Agraria de 1969, lo mismo que los complejos agroindustriales de capital extranjero, proponiendo en cambio industrias estatales. Además, impuso el control de precios de los productos de la canasta básica y una reforma de la educación (1972) que entendía que la educación pública era la gran herramienta para generar cambios. Así, el país inició una etapa de transformaciones profundas en las estructuras sociales, económicas y políticas.

En la década de 1970, las mujeres entran a la escena pública a través de movilizaciones callejeras y proyectos colectivos en los que participaban mujeres de base, lo mismo que investigadoras y profesionales de ONG, las que coincidirían en estas movilizaciones en aras de la sobrevivencia de sus hijos y buscando mejoras para sus familias. Maruja Barrig señala que «el movimiento feminista peruano tuvo una intensa agitación a finales de la década de los 70» (2000, p. 3). Es necesario recordar que *Natacha* se estrena en 1970, al inicio de este periodo de experiencias. En tal sentido, pareciera que el mundo construido en la telenovela y las representaciones femeninas que el relato nos propone se ubican lejos de las tensiones y conflictos que se evidencian en la realidad. El modelo mariano encarnado por Natacha resulta una representación idílica de un discurso dominante.

En *Natacha* estamos frente a un discurso hegemónico de género que reconoce lo femenino en relación con el espacio privado —su lugar es la esfera doméstica y es dependiente—, mientras que lo masculino se define en relación con el mundo público —su lugar es el afuera y a partir del trabajo productivo transforma a los sujetos en proveedores—. Se trata de una sociedad patriarcal en donde el orden, el poder y las decisiones se encuentran en manos de los sujetos de género masculino.

Esta telenovela nos propone representaciones femeninas que se sustentan en el modelo mariano y expresan la domesticidad de lo femenino. El modelo mariano aporta a la representación de Natacha la exaltación de la virginidad, la pureza de sentimientos, la inocencia y los valores morales anclados en la religiosidad. La domesticidad de lo femenino —que se define por la ubicación de los sujetos femeninos en el ámbito doméstico, la dedicación al cuidado de la familia, la disposición al sacrificio, la pasividad, la dependencia económica, la docilidad femenina— aporta estas características a la constitución misma del personaje.

Sin embargo, el trabajo es una experiencia que también es representada en la telenovela, marcando diferencias entre los personajes. El trabajo doméstico y reproductivo de Natacha es invisibilizado en tanto se realiza en el ámbito familiar, mientras que el trabajo productivo de Raúl —el protagonista masculino— en el mundo público le otorga a este personaje reconocimiento, prestigio y poder. Raúl resulta un sujeto proveedor que ha alcanzado la madurez en términos de masculinidad, es respetado por su familia —de quien se ha hecho responsable económica y socialmente—, por sus pares y por su comunidad. Como señala Fuller, «el trabajo es uno de los ejes fundamentales de la identidad masculina. Ingresar al mundo laboral significa alcanzar la condición de adulto; constituye una precondition para poder establecer una familia y es la principal fuente de reconocimiento social» (1997, p. 130).

3.1. Natacha

Nuestra protagonista es una joven provinciana de unos veintidós años que viene a la capital para trabajar. Ella es huérfana, su madre murió hace algunos años y nunca ha conocido a su padre. Ha sido criada por las monjas del convento en una estricta moral católica, entonces, sus principios, sus ideas, sus saberes se sostienen principalmente en su formación católica. De escasos recursos y sin lazos familiares, ha sido formada para ejercer su rol de mujer en el mundo patriarcal. Sabe que su espacio es el doméstico. Como señala Lagarde: «el espacio privado simbólico es el espacio femenino [...] las mujeres y lo femenino ubican en el mundo privado su vida cotidiana, mundo compuesto por todos aquellos seres asociados dependientemente a las mujeres: los niños, los jóvenes, los enfermos, los viejos» (1992, p. 9).

La casa de los Pereyra se ha convertido en su hogar, por lo que —más allá de su trabajo— ella lo cuida y protege. Natacha también ha encontrado el amor en este lugar. Ha sido un amor a primera vista y ella pone su mayor afán en cuidar a Raúl. El cuidado que Natacha puede ofrecerle es el único que ella conoce —el cuidado doméstico—; así, prepara sus comidas, lava y plancha su ropa, asea y ordena su habitación, pero también le demuestra que puede cuidar de su familia, especialmente de Chizita. Es con esta niña que Natacha mostrará su «natural instinto materno»: cuida de ella, le entrega afecto, juega con ella a las muñecas. En uno de esos juegos, Natacha dirá: «Dicen que las muñecas despiertan el instinto maternal de las niñas. Es hermoso, ¿verdad?» Natacha realiza con éxito los roles femeninos que le han sido asignados.

Natacha —como representación femenina que encarna el modelo mariano en el relato de la telenovela— confirma la idea de que «en el mundo patriarcal, la mujer es un ser cuyo sentido de la vida es para los otros» (Lagarde, 1992, p. 11). Es a los otros a quienes Natacha dedica su tiempo, su trabajo y su cariño. Una situación que grafica bien esta entrega es aquella en la que Chizita se accidenta gravemente. Todos han salido y han quedado en casa Natacha y Chizita. Es de noche, ambas están durmiendo. La niña se levanta para tomar agua. Al querer tomar el vaso de una estantería superior, cae con él y se corta gravemente el cuello. Natacha prontamente auxilia a la menor llevándola a una clínica. El médico que la atiende después le dirá a Raúl que Chizita se ha salvado «por la intervención de su sirvienta», «que a ella le deben la vida de su hermana». La niña había perdido mucha sangre y Natacha ha donado la suya propia para salvar a la pequeña. Esta entrega simbolizará el lazo que unirá a Natacha con los Pereyra. El vínculo ya es de sangre.

Un segundo momento en el que Natacha demuestra su disposición al sacrificio se da cuando, ante el inminente descubrimiento de la huida de Teresa con el hombre

casado con quien mantiene una relación en secreto, Natacha decide aceptar que es ella quien va a huir, aun cuando eso signifique que Raúl la rechace pensando que es una mujer indigna. «Yo confíe en ti, yo pensé que eras una muchacha decente», le dirá Raúl a Natacha, «pero eras peor». Lo dicho por Raúl solo acentúa y actualiza los mandatos de género al interior del sistema: las muchachas decentes no huyen con los esposos de otras mujeres, no se entregan. Se hacen respetar, porque esa es la única manera de mantener el honor de la familia.

Lo importante en este punto es que Natacha es quien ha resguardado el honor de la familia, y ha evitado así la vergüenza social de la pérdida de virginidad de Teresa a manos de un hombre casado. En el relato de la telenovela aparece como imposible la idea de consolidar un hogar entre este y Teresa. Raúl no conoce ese secreto y Natacha calla, guarda en silencio su verdad. El secreto solo es compartido con la propia Teresa, quien se pondría en evidencia si lo contara. El silencio de Natacha habla de la fortaleza espiritual del personaje, y acentúa el ideal mariano.

Natacha sabe bien que el amor de Raúl es inalcanzable. Sabe que ambos pertenecen a mundos diferentes. Aún así, ese amor será el único para ella y por él Natacha está dispuesta a sacrificarse y a darlo todo, lo que evidencia que «el afecto continúa siendo el espacio femenino por excelencia. Subyace el sobreentendido según el cual, para negarlo o para afirmarlo, la relación de pareja es uno de los nudos centrales de la identidad de la mujer» (Fuller, 1998, p. 78).

Pasados los meses en el tiempo del relato y cuando ya los silencios han dado paso a las verdades, Raúl le promete a Natacha que ambos permanecerán juntos para siempre. Ellos se casan a pesar de las diferencias sociales y de todas las oposiciones, sobre todo de la madre de Raúl, que aún se resiste a aceptar que su primogénito se vaya a casar con una «sirvienta».

Natacha y Raúl tendrán una hija, Natalia. Nuestra protagonista entonces se ve realizada como esposa y como madre. Como Fuller nos recuerda: «la maternidad constituye el punto focal alrededor del cual se articula su identidad [femenina] ya que es a través de ella que accede al poder doméstico, al estatus sagrado y al reconocimiento y veneración de los hijos» (1998, p. 38). Y Montecino añade: «maternidad y conyugalidad conformarían a las mujeres independientemente de su clase, edad, nacionalidad, etc.» (2007, p. 272).

Elvira y Carlos —antagonistas del relato, como se dijo— se mantienen decididos a separar a la pareja protagónica. Elvira porque Natacha le «ha robado el amor de Raúl» y Carlos porque juró hacerlo debido a los rechazos constantes de Natacha cuando ella recién llegó a trabajar en la casa, ya que él intentó en una oportunidad propasarse con ella, pero Natacha se defendió. El plan de Carlos y Elvira es seducir a Raúl frente a los ojos de Natacha, para lo cual citan a Raúl a una reunión con Elvira

en la cual esta aprovecha para decirle que lo sigue queriendo y que no se resigna a haberlo perdido. Para asistir a esta cita, Raúl ha mentado en su hogar diciéndole a Natacha que se reunirá con unos amigos para tomar unos tragos. Natacha recibe una llamada anónima que le cuenta tal encuentro, pero decide esperar a que su esposo vuelva a casa.

Este hecho evidencia la consolidación de Natacha como esposa y madre. Ella encarna la decencia en términos marianos y conoce su lugar en la dinámica social del sistema patriarcal, pues «la condición genérica de las mujeres hace que lo más importante de nuestras vidas sea lo que ocurre en torno a lo materno conyugal» (Lagarde, 1992, p. 11) y no lo que sucede en el exterior del hogar. Y este mundo patriarcal representado por la telenovela le da la razón a Natacha: Raúl regresa al hogar familiar en busca de su perdón; Natacha lo perdona en nombre de todo el amor que se tienen y de la familia que han construido. En este perdón observamos algunos rasgos de la convicción compartida socialmente de que los hombres «no tienen la culpa de ser como son» (Stevens, 1977, p. 128), ya que él ha sido tentado en su masculinidad por una mala mujer. Finalmente, se pone en evidencia que Natacha habla el lenguaje del afecto, del perdón, del amor; lo que expresa su manera de sentir, de pensar y de hacer y guía sus palabras, sus acciones y su carácter. En el mundo patriarcal representado por la telenovela, ella encarna el ideal femenino.

4. *YO NO ME LLAMO NATACHA*, UNIVERSOS COMPLEJOS

Yo no me llamo Natacha es una actualización del relato original de *Natacha*. Cuenta la historia de Natasha, quien ha estudiado su educación secundaria y técnica —cocina y repostería— en el convento de Santa Catalina en Arequipa, mientras su madre trabajaba en la casa de la familia Schulmann en Lima. Al inicio de la historia, Natasha se prepara para viajar a Lima para ayudar a su madre —que sería una recreación de la Natacha de la generación anterior— y con el tiempo hacerse cargo de ella. Natasha es una joven emprendedora que no le teme al trabajo y está convencida de que con esfuerzo y dedicación saldrá adelante con su madre.

Natasha llega a Lima e ingresa a la casa Schulmann como trabajadora del hogar. En esta ciudad conocerá a Mery, Paquita, Kerly y Violeta, que trabajan en distintas casas del barrio a donde llega. Cada una con su propia historia, ellas buscan hacerse de un lugar en la capital. *Yo no me llamo Natacha* es una telenovela que representa algunas fracturas en el orden social. Es también una narración con grandes dosis de comedia, lo que aligera el peso de muchas de las situaciones dramáticas que se nos presentan —homosexualidad, racismo, brechas sociales, infidelidad, drogadicción, abuso, entre otras—.

Para el año 2010 en el que esta telenovela está ambientada, el Perú se ha transformado como país: ha superado la más grande crisis económica de su historia republicana, ha experimentado una guerra interna que ha durado casi veinte años y ha vivido gobiernos autoritarios que han socavado la institucionalidad misma del Estado y de los gobiernos de turno. La Lima de 2010 es una ciudad que condensa grandes transformaciones, luego de haber recibido mucha de la migración interna y experimentado un crecimiento desordenado como consecuencia de la poca continuidad de los gobiernos locales, las crisis económicas, el incremento demográfico y las consecuencias de las propias transformaciones del país.

El movimiento femenino ha tenido hasta este momento un desarrollo intenso, tras su inicio en los años setenta, con movilizaciones callejeras y proyectos colectivos, y tras la década de 1980, cuando se manifestó en el trabajo de las organizaciones del Vaso de Leche, comedores y salud, que alcanzaron un protagonismo en la vida política y pública del país. En esos años aparecen también algunos centros dedicados al trabajo de base y a la investigación acerca de la situación de la mujer peruana, como el Movimiento Manuela Ramos y el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Además, a finales del siglo XX, casi el 70% de la población peruana vive en ciudades. Antes de ello, la década de 1980 si bien significó el retorno a la democracia, también fue cuando aparecieron grupos terroristas en la sierra y selva de nuestro país, además de que entonces se dio el crecimiento del narcotráfico y la amenaza de una inflación que encontraría sus cifras más altas hacia finales del primer gobierno de Alan García (1985-1990).

En este escenario surge Alberto Fujimori, quien se convierte en presidente del Perú con amplio respaldo popular. Dos años después de su elección da un autogolpe y cambia la Constitución del país. La década de 1990 es de quiebre institucional: Fujimori cierra el Congreso de la República e interviene el Poder Judicial; además, instaura una política neoliberal que busca insertar al país en los mercados internacionales, pero con un costo social altísimo que supuso cientos de miles de despidos, cierre de empresas, privatización del sector salud y las pensiones, apropiación de las cajas policiales y militares, detenciones arbitrarias y desapariciones, es decir, políticas de Estado que socavan la vida y el respeto de los derechos humanos. El quiebre institucional de Fujimori permitió además la generación de una red de corrupción amplia, que involucraba al propio presidente, a ministros, generales, empresarios y dueños de medios de comunicación; todo ello en la búsqueda de permanecer en el poder.

Para el movimiento feminista y la organización de las mujeres, los años noventa significaron un periodo de inmovilidad. Barrig propone que el desconcierto de la vida política afectó al movimiento feminista tanto como a otras instituciones

de la sociedad civil: «la práctica desintegración de los partidos políticos, la ilusión del éxito individual, una brecha aún más profunda en la distribución de los recursos e ingresos, un sistema político agrietado» (2000, p. 3) fracturaron los proyectos colectivos.

En el año 2000, la caída del régimen —con la huida de Montesinos y de Fujimori— significó la vuelta a la democracia. Valentín Paniagua encabezó entonces un gobierno de transición que buscó impulsar un proceso de moralización de las entidades públicas y de las fuerzas policiales y militares.

Las mujeres, a finales del siglo XX obtuvieron algunos logros visibles: comisarías de mujeres, el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, leyes a su favor y la integración de la equidad de género en las políticas del Estado. Por otra parte, en los últimos años, el crecimiento económico permitió el desarrollo de muchos sectores de la sociedad, el crecimiento de las ciudades —especialmente de la costa— y el desarrollo del mercado turístico local y regional. En el país se vive actualmente un *boom* de la gastronomía y de la producción de productos nativos. La década del 2010 es una que podemos llamar de emprendedores.

4.1. Natasha

Natasha es joven, vivaz, pícara, muy segura de sí misma y de su cuerpo. Se sabe guapa, pero para ella eso no es lo más importante. Repite a menudo que las personas valen por lo que son —por sus sentimientos y valores—. Ella aprecia el «ser chamba» y las cualidades de honestidad y laboriosidad. Ha terminado la secundaria, luego de lo cual ha seguido estudios en cocina y repostería y sabe que con trabajo y esfuerzo ella va a conseguir sus sueños.

Cuando Natasha llega a Lima tiene unos veintidós años. Su objetivo, al haber estudiado interna en el convento con monjas —a quienes ponía de cabeza— era que su madre pudiera dejar de trabajar en Lima y mantenerla a ella y a sí misma. Su familia está compuesta solo por Natasha y su madre. Como su situación económica no es buena y Natasha recién está comenzando, ambas tienen que trabajar para hacerse de un capital y realizar sus metas: tener su propio negocio de comida y *catering*, y con ello poder mantenerse.

Por su forma de vestir y actuar, podemos decir que Natasha es una mujer moderna. Usa un lenguaje muy transparente, dice las cosas que piensa y no se calla nada, también usa jerga —generalmente como estrategia de control y dominio de situaciones incómodas—.

A su llegada a casa de los Schulmann, Natasha se ilusiona con Alonso Raúl, con quien se reencuentra después de muchos años. Ellos se conocen desde niños y él la sigue llamando por su nombre original: Natalia. Alonso Raúl le dice que ella está

muy bonita y ella se entusiasma. De hecho, ella lo invita a salir y demostrará que le gusta. Frente a eso, Alonso Raúl le confiesa que él es gay y que ha regresado al país por una decepción amorosa. Desde ese momento, se convertirán en los mejores amigos, se apoyarán mutuamente y Natasha será la «novia oficial» de Alonso Raúl para que sus padres no lo presionen con un noviazgo por conveniencia.

Ante la bancarrota de la familia Schulmann, Natasha es quien hace un plan para que la casa funcione y se mantenga. El plan lo realiza de acuerdo con Alonso Raúl y con su respaldo. Él es el primogénito de la familia y sus padres lo ven como su salvación, ya que esperan que se case «bien», es decir, con alguien de sociedad y con dinero. De ahí que la madre no acepte su noviazgo con Natasha, pues ella no tiene dinero y entonces no le conviene.

El plan de Natasha consiste en poner a todos los miembros de la familia Schulmann a trabajar de igual a igual con las trabajadoras del hogar. Para Natasha el trabajo es trabajo y todos son iguales. Tiene una firme moral que se sostiene en los valores aprendidos de su madre y del convento, que pondera las cosas justas y el esfuerzo colectivo. Natasha cree firmemente que con trabajo y dedicación se consiguen las metas soñadas. Una frase que la caracteriza es: «Los problemas no se solucionan con los brazos cruzados». Así, Natasha se nos muestra como un personaje activo. El silencio, la sumisión y el aceptar su destino no son elementos que la definan. Un detalle importante en la situación que ella genera es que no necesariamente hay una fuerte división del trabajo por sexos. Todos trabajan en el negocio de *catering* y eso implica comprar, cocinar, lavar, distribuir, cobrar y ver las cuentas. El trabajo doméstico se vuelve productivo y mantiene a la familia. Es además un soporte de acción y decisión que permite a muchas mujeres narrar su propia identidad al tiempo que les otorga la estabilidad emocional necesaria para proponer sus experiencias a los otros, manteniendo independencia con agencia.

Natasha —como representación social de lo femenino— encarna las complejidades del ser mujer en el mundo contemporáneo, pues representa a la joven moderna, cuya identidad femenina podemos definir en términos de cambio, porque evidencia las contradicciones de una sociedad que le dice a la mujer que debe trabajar para su realización personal, profesional y afectiva, pero simultáneamente le repite que el matrimonio y la maternidad son los espacios de realización de lo femenino. Esta dicotomía es conflictiva para las mujeres, porque va conformando contradicciones profundas, cambios progresivos y también sobrecargas afectivas. La mujer actual debe enfrentar este doble discurso en la vida cotidiana, lo cual —algunas veces— genera fisuras en la relación entre los géneros. Vemos a Natasha trabajar constantemente para sacar adelante su negocio, pero por las noches, cuando el trabajo ha terminado, la encontramos sola. En sus pensamientos y conversaciones consigo misma

nos enteramos de que ella también quiere tener a alguien al lado, quiere una pareja y se pregunta si «habrá algún hombre que quiera bien... porque el gran defecto de los hombres es... ser hombres». Natasha representa esos «numerosos cambios en la manera de ser/hacer mujer [así como la] diversidad de experiencias y manifestaciones identitarias» (Arango, León & Viveros, 1995, p. 16) que cuestionan la propuesta del orden social patriarcal.

Así, ocurre que, en Lima, en medio de la trama relatada, Natasha conocerá a Marco, quien ha llegado del norte para ser guardaespaldas y entrenador personal de un vecino del barrio. Marco es un joven provinciano, honesto, trabajador, que encarna un modelo de masculinidad hegemónica. Una de sus primeras frases en la telenovela es: «Este pechito ha llegado para cuidar al vecindario». A pesar de ello, será él quien conquiste el corazón de Natacha y en la relación de pareja irá transformándose en un sujeto dialogante y democrático. Sobre la base de esto, Natasha y Marco se hacen socios de su primer negocio de *catering*, en el cual los dos aportan. No hay lazos de dependencia económica y más bien el esfuerzo de ambos permitirá a la pareja cumplir sus sueños y alcanzar sus metas. La pareja de Natasha y Marco nos permite hablar de identidades femeninas y masculinas en transformación, identidades en las que se traspasan valores y cargas de un espacio de género a otro, lo cual evidencia cambios en las representaciones de lo masculino y lo femenino.

5. REFLEXIONES FINALES

El recorrido hecho en esta investigación nos permite observar que las representaciones de lo femenino que se elaboran en ambos relatos ponen de relieve continuidades importantes, pero también transformaciones y rupturas respecto a los modelos femeninos asociados al marianismo y la domesticidad, las cuales generan heterogeneidad en las representaciones femeninas, muchas de las cuales se expresan en un contexto de tensión y de conflicto. Este hallazgo también permite señalar que los sistemas de género operan de manera diferenciada en tiempos y sociedades diferentes.

La representación femenina que se presenta en *Natacha* asocia lo femenino con sumisión y obediencia, con dependencia y docilidad. En ella, la maternidad es el elemento que define mejor a lo femenino. En la dimensión emocional, la mujer es responsable, dadora, amorosa, pasiva; siempre está dispuesta al sacrificio en aras de sus hijos y su familia. El ideal femenino es el ideal mariano. Natacha encarna esta condición.

Frente a ello, en la telenovela *Yo no me llamo Natacha* las representaciones femeninas que el relato ofrece expresan un mundo en cambio, una realidad en movimiento. El orden patriarcal ha sido cuestionado y muchas de las instituciones de la

sociedad oligárquica del pasado peruano han desaparecido. Los jóvenes —mujeres y hombres— se ven inmersos en un mundo más complejo en el cual la tecnología propone flujos de información que inciden directamente en la propia construcción de las identidades. Los jóvenes imaginan sus vidas, sus posibilidades y sus proyectos individuales de diferente manera a como lo hacían las generaciones anteriores. Cada uno de los personajes de la historia sabe que su vida puede ser diferente a partir de sus estudios, sus respectivos trabajos y sus propias habilidades y esfuerzos. Estas representaciones expresan una conciencia diferente.

En este mundo, la posibilidad de estudiar amplía las oportunidades para la vida de las mujeres y, por lo tanto, la educación es experimentada como «la revolución silenciosa» (Henríquez, en Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004, p. 129). Y el trabajo es el soporte de acción y decisión que les permite narrar su propia identidad al tiempo que les otorga la estabilidad emocional necesaria para proponer sus experiencias a los otros, manteniendo su independencia.

He señalado que el trabajo hecho permite visualizar, a partir de la comparación de dos telenovelas de dos momentos distintos, cambios y transformaciones importantes en relación con las representaciones femeninas, los modelos y los mandatos que cada uno de esos relatos audiovisuales propone. Las mujeres de las telenovelas contemporáneas parecieran evidenciar procesos de movilización y apertura a un mundo más público, al expresar un recorrido en el tiempo que va de la casa paterna —o más bien materna— al mundo del trabajo. Estas mujeres en el mundo del trabajo performan identidades, construyen sus vidas y proyectan sus mundos.

Fondo Editorial PUCP

NI PASIVAS NI DESCORPORIZADAS LAS PELÍCULAS *MADEINUSA* Y *LA TETA ASUSTADA*

Vanessa Laura Atanacio

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables del Perú

Mis protagonistas suelen ser mujeres de una fortaleza extrema, muy conectadas con su lado más íntimo y primario [...]. Estos impulsos y estas pulsiones están marcadas por sus referentes más cercanos —el padre o la madre—, lazos que siempre aparecen para incidir rotundamente en sus vidas.

Claudia Llosa

1. PLANO GENERAL

Esta investigación presenta un análisis sobre la representación de feminidad que el cine (re)crea respecto a las mujeres jóvenes de origen rural andino¹, teniendo como caso de estudio las cintas *Madeinusa* (2006) y *La teta asustada* (2009), de la directora peruana Claudia Llosa.

A diferencia de otros artículos que desde las ciencias sociales y la crítica cinematográfica han estudiado la obra de Llosa, el presente trabajo emplea el método de análisis de la teoría filmica feminista que permite identificar no solo la función narrativa y los recursos cinematográficos sino, también, los elementos simbólicos y los discursos presentes en ambos textos, de lo cual se obtiene una visión global de las representaciones de feminidad construidas por la cineasta. No obstante, para este artículo me concentraré en explicar tres elementos fundamentales en la constitución de sus protagonistas femeninas: nombre, sexualidad y agencia.

¹ Empleo la categoría «mujeres jóvenes de origen rural andino» para referirme a *Madeinusa* y *Fausta*, las protagonistas de los filmes de Llosa, porque de acuerdo con los relatos ambas jóvenes nacieron en el área rural de los Andes peruanos. En el caso de *Madeinusa* (2006), la ficción tiene como locación el pueblo de Manayaycuna, mientras que en *La teta asustada* (2009) constantemente se menciona que la protagonista emigró a Lima (ciudad capital) y que es proveniente de los Andes.

En este sentido, en las siguientes páginas demuestro que las ficciones de Claudia Llosa proponen representaciones de feminidad que distan de los modelos femeninos estereotipados del cine clásico porque sus protagonistas —Madeinusa y Fausta— son sujetos activos de la narración, los cuales rompen con el orden patriarcal y desarrollan agencias que les permiten superar miedos y limitaciones y alcanzar la autonomía necesaria para construir proyectos de vida propios sin tener que abandonar su cultura.

Dichos hallazgos provienen de mi tesis de maestría², en la cual he ha analizado el cine nacional³ desde la perspectiva de género, algo que se ha hecho escasamente a pesar de que el cine es uno de los principales agentes socializadores, o una «tecnología de género», en palabras de Teresa de Lauretis (2006), que contribuye a la reproducción de estereotipos y a la perpetuación de roles de género.

2. ESCENA 1, TOMA 1

Claudia Llosa se ha convertido en la máxima representante del nuevo contingente de jóvenes cineastas que vienen renovando el cine nacional desde el año 2000. Así lo confirman los premios que ha recibido por la crítica internacional, la cual se ha rendido a su particular estilo filmico, sobre todo porque sus historias cuestionan el *statu quo* de nuestra sociedad haciendo comunicable aquello que resulta socialmente irrepresentable (situaciones asociadas a las mujeres y de las que nadie quiere saber u ocuparse): subversión del orden patriarcal, violencia social, marginación cultural, segregación racial, etc.

Su *opera prima*, *Madeinusa*, cuenta la historia de Madeinusa (Magaly Solier), una joven quechuahablante que aprovecha las festividades del llamado Tiempo Santo en su pueblo, Manayaycuna, para escapar a Lima y librarse del control de su hermana Chale (Yiliana Chong) y de su padre don Cayo (Juan Ubaldo Huamán). Para cumplir con su cometido, Madeinusa contará con ayuda de Salvador (Carlos de la Torre), joven ingeniero limeño que se verá obligado a permanecer en el pueblo durante las festividades debido al mal tiempo.

Por su parte, *La teta asustada* tiene como protagonista a Fausta (Magaly Solier), joven quechuahablante y migrante, quien padece del mal de «la teta asustada», una enfermedad que se transmite por la leche materna de las mujeres violentadas sexualmente

² «Feminidades filmadas: *Madeinusa* (2006) y *La teta asustada* (2009) entre la tradición y la transgresión», sustentada en 2015.

³ Prefiero el término «cine nacional» frente a «cine peruano» debido a que no tiene representatividad suficiente para ser llamado así por la falta de referentes, continuidad y apoyo institucional, tal como señala Javier Protzel (2009, p. 14).

durante la época del terrorismo en el Perú. La repentina muerte de su madre, obligará a Fausta a enfrentar sus miedos y el secreto que guarda en su interior a través de hechos inesperados que transformarán su vida y la de su familia y amigos.

Los dos filmes de Llosa tienen en común haber dividido a la crítica y al público en dos bandos: las y los adeptos frente a las y los detractores. De acuerdo al crítico de cine Ricardo Bedoya (2012, p. 201), las protagonistas Madeinusa y Fausta son personajes atípicos en nuestra cinematografía (e incluso en la televisión), ya que ninguna de ellas dos encaja en la representación femenina de las mujeres de origen rural andino que han aparecido en el cine nacional, las cuales han estado siempre asociadas a la tierra y el hogar y a ser guardianas de la tradición; subordinadas, pasivas y descorporizadas; es decir, «verdaderas indígenas». Por su parte, la antropóloga visual peruana Gisela Cánepa (2006) resalta que las ficciones de Llosa colocan por primera vez a la[s] mujer[es] andina[s] como sujeto de acción, pues ocupan el rol principal y gira sobre ellas el desarrollo de ambas tramas. Ello, en nuestra opinión, constituye un hecho trascendental porque, como sostiene Bedoya, los personajes andinos [mujeres y hombres] en el cine nacional han estado relegados mayoritariamente a fungir de elementos decorativos de la puesta en escena, a ser indios extáticos ante un paisaje deslumbrante o a ser retratadas y retratados como sujeto colectivo que demanda derechos (1993, pp. 176-180). Ejemplo de ello son las películas *Yawar fiesta* (1986), de Luis Figueroa y *Kuntur wachana* (1977), de Federico García.

Ambos fundamentos son rechazados por distintos críticos y críticas de cine, cineastas y científicos sociales nacionales y extranjeros⁴, como Ardito (2006), Kroll (2009), Roca (2006) y Silva Santisteban (2009), que sostienen que Claudia Llosa ofrece una representación cinematográfica surrealista, inexacta, exotizante y discriminadora del mundo andino al retratar, desde su mirada occidental, a sus habitantes como salvajes y abyectos, sucios y sin leyes, borrachos e incestuosos —en el caso de *Madeinusa*— y de banalizar las secuelas del conflicto armado interno así como representar a la población andina migrante como torpe, atrasada y pintoresca —en *La teta asustada*—. Por su parte, Pagan-Teitelbaum (2008), Ubilluz (2010) y Zevallos-Aguilar (2006) cuestionan la legitimidad de la representación de la subjetividad indígena femenina creada por Llosa para sus protagonistas, particularmente para Madeinusa. Según las y los académicos, la cineasta, en su afán de hacerle un guiño al movimiento feminista, opta por representar a las mujeres jóvenes de origen rural andino como seres occidentalizados, llenos de malicia y lujuria, traicioneros y egoístas.

⁴ El conjunto de artículos de opinión y textos académicos que disertan sobre ambos filmes se encuentra en la bibliografía de este texto.

A diferencia de lo planteado por críticos y científicos sociales, me he propuesto estudiar ambos filmes como lo que son: ficciones. No como reflejo de los hechos exactos y fidedignos del mundo real, pues todo lo que sucede en ambos textos fílmicos está mediado por la subjetividad de la cineasta y por las convenciones cinematográficas que finalmente dan forma a su producción fílmica. En otras palabras, en este artículo analizo la obra de Claudia Llosa como una representación de la realidad, no como la realidad misma.

Asimismo, sobre lo anterior, sostengo, siguiendo a Cánepa (2006), que exigir a los filmes de Llosa representar fielmente la realidad imposibilita pensar la sociedad andina a través de sus subjetividades y, todavía más, imaginar a sus individuos (mujeres) como sujetos de acción (y ficción). Así también, considero que argumentar que sus protagonistas no encajan en la representación de «verdaderas indígenas» implicaría oponerse a que el cine dé cuenta de nuevas representaciones o de representaciones alternativas de los sujetos femeninos y negarse a reconocer la multiplicidad del sujeto mujeres, así como reducir la femineidad de las mujeres de origen rural andino a modelos monolíticos desfasados, que no toman en cuenta las transformaciones de los sistemas de género en la zona rural.

3. PRECUELA

En lo que respecta a las representaciones de las mujeres de origen rural andino en el cine nacional, el libro *Un cine reencontrado: diccionario ilustrado de las películas peruanas* (1997), de Ricardo Bedoya, da cuenta de los dos referentes fílmicos más próximos a las protagonistas de *Madeinusa* y *La teta asustada*. La primera, *Camino de la venganza* (1922), de los directores Narciso Rada y Luis Ugarte, que es también el primer largometraje hecho en el país, y la segunda, *Kukuli* (1961), realizada por Luis Figueroa, Eulogio Nishiyama y César Villanueva, que se convirtió en el emblema del indigenismo fílmico peruano.

Ambas películas recrean las historias de dos mujeres jóvenes de origen rural andino en roles principales pero proponen representaciones de género tradicionales: mientras Juanacha encarna a la «heroína en apuros», Kukuli se inscribe en modelo de la «heroína romántica»⁵. De acuerdo a Ricardo Bedoya (2012), dichas representaciones se asemejan más al modelo del «ángel del hogar» (mujeres castas, retraídas, pasivas, sumisas, alejadas de la malicia, subordinadas y descorporizadas).

⁵ No incluyo en este grupo a la cinta *La vida es una sola* (1992), de Marianne Eyde, porque, a pesar de contar con personajes protagónicos de origen andino con identidad propia, dicha obra no ha sido estrenada oficialmente.

Se trataría, entonces, de mujeres condenadas a su destino y representadas de forma paternalista; mujeres cuyo origen se remontaría al siglo XVIII, con las «vírgenes del Sol» de las presentaciones operísticas, representación que reforzaron los dibujos de Angrand y de Rugendas en el siglo XIX, como da cuenta la antropóloga Deborah Poole en su libro *Visión, raza y modernidad* (2000).

4. EL MÉTODO

La teoría filmica feminista, teoría de campo surgida en la década de 1970, se plantea como objetivos fundamentales, por un lado, denunciar el carácter construido de las imágenes femeninas propuestas por el cine clásico mediante el análisis teórico y, por otro, plantear alternativas a dichas representaciones a través de la producción cinematográfica y una estética de vanguardia. Por lo anterior, el método de análisis de la teoría filmica feminista permite una lectura completa de las películas o, como señala Kuhn (1991, p. 103), «el funcionamiento ideológico del aparato cinematográfico», es decir, «hacer visible lo invisible». Cruzado lo explica de la siguiente manera:

El análisis feminista de los filmes tiene como misión [...] deconstruir los textos [películas], separar sus elementos constitutivos y ver cómo funcionan en el conjunto. Para ello debe tener en cuenta, no solo los textos, sino también los aspectos técnicos y formales que llevan a la creación del significado de las películas, para desentrañar el funcionamiento del lenguaje cinematográfico. Además, el análisis debería prestar atención a los contextos de producción y recepción de los textos, es decir, a las instituciones cinematográficas, a las condiciones históricas, sociales y culturales en que se realizan y se visionan los filmes (2007, p. 342).

En suma, se trata de analizar detenidamente los elementos que componen las películas (discursos, imágenes, tramas, etc.) para descubrir cómo estas elaboran sus propios significados y cómo significan. De este modo, es posible estudiar la correlación entre las representaciones femeninas en el cine, el tipo de personajes asignados a las mujeres y su rol dentro de la narrativa, así como los efectos que resultan de la relación entre el filme (es decir, a partir de su director o directora) y los y las espectadoras.

5. EL ESTILO

Antes de pasar al análisis de las escenas que nos permitirán constatar los cambios en la representación de los sujetos mujeres jóvenes de origen rural andino en el cine nacional, revisaremos dos de los recursos cinematográficos (y simbólicos) más recurrentes en la filmografía de Claudia Llosa: la mirada y el canto.

5.1. La mirada

Madeinusa comienza con una pantalla en negro y el sonido en *off* del zumbido de unas moscas. Inmediatamente después se escucha una melodiosa voz femenina que interpreta una canción que alterna quechua y castellano. Poco a poco, a través de primeros planos y de planos detalle, la cámara revela fracciones del cuerpo de una mujer joven que prepara una sopa al interior de una cocina. En la siguiente toma, a través de un plano medio, se observa que las manos de la joven cogen un paquete de veneno para ratas protegido con dos bolsas de plástico. Tras este acto, finalmente, su sereno rostro es revelado a los espectadores con un primerísimo primer plano que ocupa toda la pantalla, cargando de dramatismo la escena.

El estilo de Llosa para introducir a su protagonista se asemeja a la mirada masculina (fetichista) criticada por Mulvey (2001), debido a la utilización de numerosos primeros planos para mostrar el cuerpo de Madeinusa, que finalmente lo fragmentan e impiden reconocerlo como un todo.

No obstante, en este caso el cuerpo femenino trozado no le pertenece, como es habitual en el cine clásico, a una mujer occidental, blanca e hipersexualizada, sino que se trata de una mujer joven de origen rural andino que cocina mientras canta en quechua y cuyo cuerpo está cubierto. A ello se suma que la escena no presenta el cuerpo de Madeinusa en una actitud pasiva o para la contemplación; en contraste, la joven realiza labores domésticas, acto poco usual en el cine.

Bajo ese mismo estilo, Claudia Llosa rueda el inicio de *La teta asustada*, esta vez sin imágenes. Así, durante los dos primeros minutos de la película, el público es obligado a observar la pantalla negra y escuchar la voz de una mujer mayor que canta en quechua. Gracias a los subtítulos proyectados, quienes no entendemos quechua conocemos su trágica historia.

En una muestra de dominio de la narrativa visual, Llosa emplea únicamente la pantalla negra y el testimonio oral de Perpetua, madre de Fausta, para dar cuenta de la crueldad y el abuso sexual que vivieron las mujeres de origen rural andino durante el conflicto armado interno. Con este recurso, la directora interpela al público de manera frontal, cruda y dura. Descarta el uso del *flashback* para narrar lo sucedido porque hacerlo sería revictimizar, en la ficción, a Perpetua y satisfacer la mirada masculina del cine que goza con la exhibición de la violencia ejercida contra los cuerpos de las mujeres, tal como sostienen Cook y Johnston (1988, en Cruzado, 2007). Tampoco emplea el recurso de la voz en *off* de una o un narrador omnipresente. Por el contrario, convierte a Perpetua en un sujeto activo de la narración. Es ella misma quien cuenta su propia historia, nadie habla por ella o traduce (suaviza) los hechos.

5.2. El canto

Otro elemento fundamental en ambas cintas es el canto en quechua que la cineasta emplea como género expresivo para «hacer hablar» a sus protagonistas. De acuerdo a Kroll (2009), en los filmes de Llosa el canto se convierte en un recurso simbólico y narrativo puesto al servicio de la historia, ya que a través de él Madeinusa y Fausta comunican sus deseos, sentimientos y vivencias, como reencontrarse con su madre en Lima, huir a la capital, sobreponerse al miedo, curarse, etc.

En el ámbito simbólico, el canto en quechua es, sobre todo, el vínculo por el cual Madeinusa y Fausta se conectan con sus madres. Es un vínculo muy íntimo, ya que se trata de la lengua materna (el quechua), que se transmite oralmente. Así, en el caso de Fausta, la cineasta juega con los términos: lengua materna (que transmite la cultura) y leche materna (que en la ficción transmite la enfermedad) que alimentan (oralmente) a la hija y la constituyen como individuo. Por tanto, el canto mantiene unidas a madres e hijas, a pesar de la ausencia materna, como si se tratase de un cordón umbilical que sostiene (alimenta) a las protagonistas durante toda la ficción⁶.

6. EL ANÁLISIS

En los siguientes acápites desarrollo, en detalle, la representación de la feminidad de las protagonistas de Claudia Llosa, con énfasis en tres elementos: agencia, nombre y sexualidad.

6.1. Cuerpos dócilmente rebeldes

El cuerpo de las mujeres ha sido explotado en el cine como objeto de deseo e ícono para contemplación. Su cosificación ha impedido que los personajes femeninos sean construidos como figuras complejas, como sujetos creadores de sentido o asumiendo roles protagónicos principales. Pero, ¿qué pasa cuando los cuerpos femeninos trascienden su condición de objetos iconográficos estereotipados? (Guarinos, 2008). Un ejemplo de cuerpo activo combinado con agencia se encuentra en la escena en la que Cayo intenta violar a su hija Madeinusa, pero ella lo impide. La noche previa al Tiempo Santo, Cayo llega en estado de ebriedad al dormitorio donde sus hijas, Madeinusa y Chale, duermen. Con un encuadre cenital medio largo, vemos a una incómoda Madeinusa que intenta impedir el acto sexual cambiando de posición

⁶ Durante el estreno de estas películas, la proyección en los cines no incluía subtítulos en las escenas con diálogos o cantos en quechua; estos recién se incorporaron en la versión para DVD e incluso algunas ediciones no los tienen. La decisión de no ponerlos obedece al deseo de la directora de remarcar el abismo que existe entre la ciudad y el campo, entre lo urbano y lo rural.

en más de una ocasión o apartando el rostro. Para retratar la tensión de la conversación entre padre e hija, Claudia Llosa intercala, en la edición, primeros planos de los rostros en tres cuartos con planos medios desde el encuadre cenital. El rostro y cuerpo de Madeinusa revelan su desagrado ante los tocamientos.

Con el uso de planos cerrados, la directora consigue generar la sensación de proximidad, al punto de crear la ilusión de que quien observa el filme se ubica en la cama junto a los personajes, o a su costado, convirtiendo a la audiencia en testigo y cómplice del acto incestuoso de don Cayo.

En el ámbito discursivo, ante el chantaje de su padre de no convertirla en la «virgen del pueblo» si no acepta adelantar el acto sexual, durante la escena Madeinusa se agencia de un argumento que apela a la convicción religiosa que rige a Manayaycuna y que su padre no puede objetar: «Papá, nos puede ver [Dios]. Sería pecado». No obstante, considero que, si la joven utiliza la religiosidad como una herramienta para impedir ser abusada, no lo hace porque sea creyente, sino porque, a pesar de ser la única autoridad del pueblo, don Cayo no está por encima del poder de Dios (Cristo).

Otras escenas en las que Llosa plasma la agencia de Madeinusa son aquellas donde, tras encontrar el cofre con los objetos incinerados de su madre, ella decide aprovechar la presencia de Salvador para que este le ayude a escapar a Lima. Con tal objetivo, primero llamará la atención del joven que está confinado en el establo para luego liberarlo, pero también lo hará al tomar una actitud seductora hacia él en su conversación a campo abierto o cuando le confía cantando su plan, pero en quechua.

Así, tenemos que Madeinusa desarrolla agencia porque rechaza su situación de víctima, carente u objeto inerte frente a la opresión masculina, y más bien se atreve a subvertirla, devolviéndoles a sus opresores los discursos que estos emplean para mantener el orden social existente en Manayaycuna.

En el caso de *La teta asustada*, a diferencia de Madeinusa, Fausta ejerce, siguiendo a Mahmood (2008), una «agencia dócil» en su relación con Aída, su empleadora, para subvertir la situación de dominación en que se encuentra.

Cuando ambas mujeres se conocen, Fausta acepta que Aída la llame por otro nombre: Isidra. Al principio intenta aclararle que no se llama así, pero luego desiste debido al pacto que hace con la concertista, quien, falta de inspiración ante su próximo concierto, le ofrece pagarle con perlas cada vez que ella cante. La joven acepta la propuesta porque debe cumplir la promesa de trasladar el cuerpo de su madre hasta su pueblo. De esta forma, Fausta se convierte, por decisión propia, en una servidora sin nombre, únicamente identificada por su uniforme, pero poseedora de un bien intercambiable: el canto en quechua.

Sin embargo, la sumisión de Fausta termina la noche del recital de Aída. Sentada en el camerino, Fausta descubre la melodía de la canción que estuvo cantando para

su empleadora, pero en otro estilo y sin letra. Llosa muestra a Fausta saliendo de entre las sombras al caminar por un pasillo, como si volviera a nacer. A la par, el volumen de la música va incrementándose hasta concluir justo cuando Fausta alcanza el telón del escenario. La cámara muestra, en plano entero, a Aída recibiendo la ovación del público. Fausta siente que esos aplausos también son para ella y la invade un sentimiento de satisfacción porque algo suyo, su canto, su cultura, son valorados.

Acto seguido, culminado el concierto, Fausta, Aída y su hijo retornan al hogar en el auto de este. A través de los ojos de Fausta como plano subjetivo, se presenta a Aída, quien va de copiloto, atendiendo una llamada de celular. Por corte, la cámara muestra con plano medio corto a Fausta sentada en la parte trasera del auto. El rostro de la joven delata su felicidad por sentir el reconocimiento de los y las asistentes. Por primera vez en el filme, la joven sonríe. Fausta se siente orgullosa de sí misma y quiere dejar constancia de que la canción le pertenece, por eso cuando le pregunta a su jefa sobre la respuesta del público, el tono de su voz denota que no es de comentario, sino de interpelación: «Les gustó mucho, ¿no?» Al hacerlo, la joven le deja en claro a Aída que la canción es una creación suya por más que ella la haya cambiado. La osadía de Fausta es intolerable para la concertista, quien en respuesta castiga a la joven haciéndola bajar del auto y dejándola a la deriva en medio de la noche en un lugar desconocido.

La escena demuestra, siguiendo a Bhabha (2002), la imposibilidad de diálogo entre dominadora y subalterna, pues para Aída adaptar la canción de Fausta no significa interactuar o entablar una relación de igualdad con su empleada. De ahí que no le reconoce la autoría del tema, porque para Aída la canción (la música en sí misma) no es más que un objeto estético que satisface y asegura su *status*. En contraste, el canto para Fausta es un elemento que la constituye como sujeto, ya que es el medio por el cual expresa sus sentimientos. En consecuencia, su habilidad para cantar forma parte de su feminidad.

Así tenemos, por lo expuesto, que la innovación de la representación de la mujer joven de origen rural andino que propone Claudia Llosa se plasma en escenas donde sus protagonistas recurren a su agencia —dócil o activa— para enfrentarse a personas o situaciones que intentan impedir su autonomía, aprovecharse de ellas o apropiarse de su cultura, buscando así regresarlas al lugar pasivo que les corresponde como mujeres en el sistema sexo-género recreado en ambas ficciones.

6.2. Madeinusa es mi nombre / Mi nombre es Fausta

El nombre para Llosa tiene un valor determinante en la constitución de la identidad, individualidad y autonomía de sus protagonistas. Ello, se aprecia sobre todo en dos escenas de *Madeinusa*.

En el establo donde la joven esconde el cofre con las pertenencias de su madre (espacio que vendría a ser su «cuarto propio», en un claro guiño a la propuesta de Virginia Wolf), Llosa compone una escena en la que Madeinusa traza su nombre por encima del título de la «novela rosa» *Maribel*, cuya intérprete es una mujer adulta de belleza occidental. Con este acto, la directora nos revela la individualidad y autonomía de su personaje, es decir, es ella la protagonista principal, pero, además, la única que decide sobre su historia (futuro), de ahí que sea capaz de eludir los obstáculos que el resto de personajes le imponen para controlar su cuerpo y su sexualidad o regresarlos al lugar al que pertenecen: su pueblo Manayaycuna y el espacio privado. En el ámbito visual, Llosa registra el momento con un plano entero semipicado y una toma fija cerrada que muestran a Madeinusa escribiendo sobre la revista de espaldas a la cámara. Al concluir, el cuerpo de la joven sale del encuadre y su nombre pasa a ocupar el centro de la pantalla, dando la impresión de que se trata del título de la película y que esta, recién, comenzaría a partir de esa escena.

La segunda escena que aborda el tema del nombre en *Madeinusa* es el segmento que continúa inmediatamente después del acto sexual entre Salvador y Madeinusa. Todavía excitada y abrazada al joven, Madeinusa observa que su nombre «Made in USA» está escrito en la etiqueta del polo de Salvador. Al comentárselo al joven, este le dice que Madeinusa no es un nombre y que debería llamarse María.

La escena es presentada por Llosa con un plano medio corto donde muestra a ambos personajes, mirándose casi de perfil, agitados y confrontados. Ante el comentario de Salvador, Madeinusa, en una clara muestra de autoafirmación de su identidad, le aclara, aún agitada, que para ella «Made in USA» sí es un nombre, su nombre y que le gusta mucho.

Por tanto, si para Madeinusa el nombre es el elemento que define su identidad e individualidad, en cambio, para Fausta el nombre puede emplearse como una estrategia para obtener un beneficio personal sin que ello signifique una pérdida de su identidad y cultura. Así, la apropiación del nombre y su defensa forman parte de las características de la representación construida por Claudia Llosa sobre las mujeres jóvenes de origen rural andino, que se diferencia de la representación precedente que se caracterizaba, al contrario, por el sentimiento de colectividad de la cultura andina (Bedoya, 2012).

6.3. Sexualidad que aflora y (en)canta

En lo que respecta a la sexualidad de sus protagonistas, la cineasta construye tratamientos diferenciados. Madeinusa ostenta una sexualidad a flor de piel, libre y gozosa que empleará para conseguir sus objetivos; en cambio, la sexualidad de Fausta se encuentra enajenada: no siente deseo, solo temor y rechazo lo masculino, pero ello cambiará cuando enfrente, con ayuda, sus propios temores.

En *Madeinusa* encuentro dos escenas que ejemplifican bien lo dicho: en la primera, la atracción que Salvador provoca en Madeinusa es retratada por la directora desde la mirada de su protagonista. Para ello recurre a una toma subjetiva, la cámara se transforma en los ojos de la joven (sus ojos son los nuestros), de tal forma que el público es capaz de ver lo que ella mira cuando entra al establo: a Salvador tumbado sobre una cama.

No obstante, la mirada de Madeinusa no reproduce el «placer visual masculino» (Mulvey, 2001) siempre presente en el cine clásico. Al contrario, los ojos de Madeinusa (sujeto que mira) muestran a Salvador (sujeto que es mirado) de cuerpo entero y en un solo tiro de cámara, no por partes (trozos) o con *till ups*, como sí lo haría la mirada masculina.

En la segunda escena, aprovechando la libertad sexual que brinda el Tiempo Santo, Madeinusa decide sobre su sexualidad y de esta forma impide que sea su padre quien la desvirgue. De noche, Salvador y ella se encuentran en un ambiente colindante a la calle principal por donde marcha la procesión. Madeinusa provoca a Salvador quitándose la trusa; él se niega al inicio, pero termina sucumbiendo al deseo. Llosa compone la escena alejada de romanticismo, por el contrario, la muestra como un acto rápido y directo, sin desnudos, besos o ternura. Lo que sí deja en evidencia Llosa es el disfrute, la satisfacción de ambos durante el acto (sujetos de deseo). Madeinusa es cuerpo femenino sexualizado.

Todo ello es filmado por Claudia Llosa con tomas que pasan del plano entero al detalle conforme avanza la tensión dramática. Además, emplea una iluminación en clave baja que impide ver con claridad los hechos; y como música incidental introduce las piezas tocadas por la banda de la procesión. Con ello, Llosa impide el «placer visual», ya que con estos elementos se distancia de las escenas íntimas o eróticas ofrecidas por el cine clásico y el cine nacional.

Las escenas posteriores indican que el acto sexual no avergüenza ni genera culpa en la joven, por el contrario, siente orgullo de su decisión y de haber disfrutado el momento: Madeinusa sonríe a la cámara (primer plano) cuando su tía Margarita, al retirarle el traje de virgen, encuentra rastros de sangre en sus muslos y en su trusa, con lo cual comprueba que ya no es virgen. Y, a la mañana siguiente, Madeinusa le dice con orgullo y picardía a su hermana Chale: «No me hago la sonsa. Además, es Tiempo Santo ¿no? (y puedo hacer lo que quiera)», mientras se acicala frente al espejo (plano medio).

Con la elección-decisión de la joven, Llosa modifica el sistema de género presente en Manayacuna, ya que su deseo no aflora para satisfacer el placer masculino y tampoco tiene como fin la reproducción. Al contrario, como señala Suárez (2014), la sexualidad para Madeinusa se convierte en una herramienta de poder y placer

que genera autonomía; es decir, al ejercer su sexualidad la joven gana control sobre los hombres y sobre su destino.

Asimismo, ambas escenas nos confirman que Madeinusa es plenamente consciente de las acciones que realizó el día anterior y de lo que planea hacer en lo que queda de las festividades, es decir, fugar. Ello da cuenta de la transformación del personaje. Madeinusa es, más que nunca, un sujeto activo, individualista y con autodeterminación, características que hasta ese momento no había manifestado explícitamente.

En cambio, Fausta, protagonista de *La teta asustada*, ejerce su sexualidad de forma distinta. Su temor a ser atacada sexualmente la ha llevado, por voluntad propia, a introducirse una papa en la vagina como medida de protección y para provocar asco a los hombres que quisieran abusar de ella. Llosa emplea la papa de forma simbólica para colocar la sexualidad de Fausta en paréntesis, suspendida, hasta que la joven consiga superar su trauma.

Ello se explicita en la escena donde Fausta y su tío conversan al interior de un bus abarrotado de pasajeros, todos hombres, sobre el diagnóstico del médico y esa decisión tomada por la joven para protegerse de cualquier ataque sexual. Llosa emplea una sola toma, en plano medio corto y luz blanca, para mostrar la conversación entre ambos parientes. Muy segura de su decisión, Fausta le dice a su tío: «Ese doctor no sabe nada. No es método de natalidad. Yo ya sé, ni que fuera ignorante. Prefiero eso que otra cosa».

Con esta escena, Llosa presenta a Fausta no como víctima sufriente de la violación soportada por su madre, sino como un sujeto con agencia, que decide de forma voluntaria y reflexionada, mas no por un impulso, introducirse una papa en la vagina para protegerse de posibles violaciones e impedir que el pasado se repita. Se trata tanto de un acto de autonomía —es ella quien decide sobre su cuerpo—, como de un acto de rebeldía —es ella quien controla su sexualidad—⁷. Su decisión no será bien vista ni por el médico, quien la trata de ignorante, ni por su tío, que no acepta su decisión, quienes representarían, simbólicamente dentro de la ficción, al sistema patriarcal que rechaza el acto rebelde de Fausta.

De esta forma, la representación que hace Llosa sobre Fausta transgrede por igual a la de la mujer joven de origen rural andino del cine nacional y a la representación cinematográfica de los personajes que han sido víctimas de violación, es decir, seres vulnerados o vengativos.

⁷ A diferencia de *Madeinusa*, en *La teta asustada* el orden social de género no es representado por la comunidad donde vive, Manchay, tampoco existe un patriarca como Cayo. El control social sobre el cuerpo de las mujeres y su libertad proviene del pasado violento, de la enfermedad de la teta asustada y de la violencia de Aída sobre la protagonista.

Avanzada la trama, y gracias a la incursión de la joven en espacios distintos a su hogar, presenciamos el florecimiento de la sexualidad de Fausta. En casa de su patrona, Fausta entabla amistad con Noé, el jardinero, migrante como ella, pero que ha conseguido adaptarse a la cultura urbana sin renunciar a su cultura andina (ambos se comunican en quechua y comparten costumbres sobre su pasado rural). Llosa filma la atracción sexual que Fausta siente por Noé⁸ de la siguiente manera.

Como todas las mañanas, Fausta espera la llegada de Noé. Un plano medio corto muestra a la joven apoyando su cuerpo en la pared, como si quisiera escuchar lo que pasa afuera de la casa de Aída. No se trata de una escena nueva, Llosa la ha mostrado antes. La diferencia radica en la actitud de Fausta. Esta vez ya no abre la ventana para comprobar que sea Noé y lleva en la boca una flor roja —símbolo del florecimiento de su feminidad—, que deja caer al abrir el portón. Todo ello es expuesto por Llosa en planos cada vez más cortos y cercanos al rostro de Fausta para indicar la tensión dramática del momento y, a la vez, los sentimientos de la protagonista.

Inmediatamente después de que Noé ingresa a la casa, Llosa presenta una toma en primer plano de ambos, caminando en silencio y de perfil respecto de la cámara. Noé está mirando al horizonte y Fausta alterna su mirada entre el suelo y el frente. La joven, en primer término, se muestra inquieta, Noé, desenfocado en el fondo, va más sereno. De repente, él le anuncia (en quechua): «Te traje un regalo». Ambos se detienen y miran hacia abajo. Noé saca algo de su bolsillo, Fausta lo sigue con la mirada. Luego se muestra un primer plano de ella mirando a Noé e inmediatamente un plano detalle de la mano de Fausta apretando su falda, secándose el sudor. La cámara sigue el movimiento de su extremidad, la extiende a la altura de la mano de Noé, que tiene unos caramelos con envolturas de colores. Este los vierte y, al hacerlo roza, ligeramente, la mano de la joven. Fausta retira su mano y los caramelos caen al suelo, justo a la altura de sus pies. En ese preciso instante una de las bastas levantadas de su pantalón cae al suelo. La cámara regresa, con un primer plano, donde Fausta luce avergonzada y Noé desconcertado. Ella sale de cuadro. Un plano subjetivo —mirada de Noé— muestra a Fausta corriendo por el sendero del jardín con la basta de su pantalón caída.

El mérito de Llosa en esta escena es que registra la atracción que siente Fausta por Noé sin necesidad de mostrar imágenes o parlamentos de connotación sexual. Ella lo logra con un fugaz y delicado roce de sus manos. El contacto de la piel de Noé con la de Fausta consigue que la joven conecte con su propio cuerpo y sus sentimientos.

⁸ Al respecto, en el guion original de la película, el personaje Noé es un hombre joven de origen rural andino, casi de la misma edad de Fausta. Mientras que en la película se trata de un hombre maduro.

En suma, Noé, el jardinero, es el personaje que emplea Llosa para hacer florecer a Fausta (la papa).

Por lo expuesto, afirmo que la sexualidad es para Llosa un tema sustancial en la constitución de la identidad, individualidad y autonomía de sus protagonistas. No se trata de una sexualidad conservadora, sino autónoma en el caso de *Madeinusa* y suspendida pero no descartada en el de Fausta. Parafraseando a Marcela Lagarde (1990), sostengo que las protagonistas de Llosa son cuerpos con nombre propio, convertidos en espacios políticos y para el placer.

Así también, encuentro que el ejercicio de la sexualidad de las protagonistas es el elemento más cuestionado, tanto en la ficción, como fuera de ella. En *Madeinusa*, origina el declive del orden masculino en Manayaycuna (con la muerte del padre y el forastero), que concluye con la libertad de *Madeinusa*; y en *La teta asustada* se plasma en el rechazo al control patriarcal y médico sobre el cuerpo femenino. En el mundo real, fuera de la ficción, la sexualidad creada por Llosa para sus protagonistas colisiona con la representación cinematográfica (y académica) de la mujer andina. Basta recordar el abordaje que la Escuela del Cine de Cusco construyó en *Kukuli* (1961) para el encuentro sexual entre la pareja protagónica, Kukuli y Alaku⁹.

7. DESENLACE

El análisis e interpretación de los filmes de Claudia Llosa en clave de género, desde la metodología de la teoría fílmica feminista, hace posible, como se ha mostrado aquí, un análisis global de la obra de la autora, el cual permitió encontrar puntos de coincidencia entre ambas historias, similitud en el uso de los recursos cinematográficos y características semejante entre las protagonistas principales.

⁹ A diferencia de en *Madeinusa*, el acto sexual es representado en *Kukuli* como una violación e imposición, ya que ambos protagonistas no se conocen previamente; tampoco existe negociación entre ellos y menos aún se evidencia la satisfacción del deseo de la protagonista. El detalle de las escenas así lo confirma: en su trayecto, Kukuli se detiene junto a un río para refrescar sus pies, se quita sus ojotas y levanta sus polleras, se mete en el agua y cruza el riachuelo para sentarse en una piedra enorme que hay en la otra orilla. Deja los pies en el agua y empieza a lavarse las piernas, cuando, de pronto, siente que alguien la está mirando. Es Alaku (joven que minutos antes había observado a Kukuli por la calle y decidió seguirla). Kukuli se baja las polleras rápidamente para cubrir sus piernas, pero es tarde, Alaku ya está cruzando hacia ella. Su cuerpo se queda estático y su rostro refleja terror e impotencia frente a Alaku. Inmediatamente después, una toma abierta muestra a la pareja tomada de la mano y en actitud cariñosa, siguiendo su camino de espaldas a la cámara. La academia, en ese entonces vinculada al movimiento indígena, cuestionó la escena y pidió se cambie, porque mostraba una versión distorsionada y equivocada de las relaciones de pareja en las comunidades indígenas. No obstante, nadie reparó en que la escena revela, sin proponérselo, el control patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres. Kukuli por su condición de mujer joven de origen rural andino se encuentra en situación de vulnerabilidad; es decir, su cuerpo no le pertenece, cualquiera puede tocarlo o satisfacerse con él y ella no puede evitarlo.

Así, tenemos que Fausta —*La teta asustada*— y Madeinusa —*Madeinusa*— son los dos primeros personajes femeninos de origen rural andino que asumen el rol protagónico activo de una película en nuestro país. Esto quiere decir que Madeinusa y Fausta son el eje sobre el cual gira la acción de sus respectivos filmes, son sujetos de ficción. Esto de por sí resulta una transgresión, porque existen muy pocas películas nacionales que estén protagonizadas por mujeres; pero es aún más infrecuente que dichas protagonistas provengan del área rural andina. De esta forma, Llosa invierte el orden de género del cine clásico (hombre protagonista-mujer acompañante) y la posición de los sujetos subalternos en relación con sus dominadores o dominadoras.

En lo que respecta a la feminidad de ambas protagonistas, Llosa confiere a Madeinusa una feminidad oscilante, porque si bien, en la ficción, subvierte el orden masculino dominante al decidir sobre su cuerpo (sexualidad), la joven negocia su transgresión entre la tradición y la modernidad, la continuidad y el cambio. Por su parte, Fausta posee una feminidad múltiple. Al igual que Madeinusa, ella subvierte el sistema de género de la ficción al decidir sobre su cuerpo (pone en paréntesis su sexualidad) y rompe con su pasado (supera sus miedos), pero sin perder su identidad cultural, de la cual rescata aquello que la constituye como sujeto: su idioma materno y el canto, herramientas que emplea para adaptarse a la ciudad.

Se constata, igualmente, que ni Madeinusa ni Fausta son «objetos iconográficos estereotipados» (Guarinos, 2008) debido a que son personajes complejos, contrastados y dinámicos, imposibles de encasillar en uno solo de los arquetipos que propone el cine clásico porque tienen elementos de varios de ellos. Ambas protagonistas estarían más próximas al modelo femenino juvenil del cine clásico actual, caracterizado por su multiplicidad (Portocarrero y otros, 2010, p. 15).

Así también, identificamos en la narrativa visual de los filmes de Llosa recursos provenientes del «cine hecho por mujeres» que subvierten el placer visual, el cual de acuerdo a Mulvey (2001) es siempre masculino. Ello ocurre, al mostrarnos, por ejemplo, a sus protagonistas en primeros planos y dirigiendo su mirada a las y los espectadores (rompiendo así la cuarta pared y buscando la complicidad o interpelación de la platea) o en escenas íntimas del espacio doméstico poco usuales en el cine. Pero también lo hace al ocupar toda la pantalla, como símbolo del proceso de individuación de ambos personajes. Otro recurso fundamental al que recurre Llosa en ambos filmes es el canto en quechua, empleado como género expresivo que permite a sus protagonistas expresar aquello que no se puede describir en palabras.

Sobre la base de lo expuesto, reafirmo que los filmes de Claudia Llosa proponen representaciones de feminidad que distan de la representación habitual de las mujeres jóvenes de origen rural andino en el cine nacional, porque sus protagonistas, en la ficción, rompen con el orden patriarcal para convertirse en sujetos activos, autónomos

y dueños de su destino sin tener que abandonar su cultura. Además, constato que los filmes de Llosa encajan en el «cine narrativo subversivo» que propone De Lauretis (1992) porque dan cuenta de la diversidad del sujeto mujeres y no de la mujer creada por el cine clásico.

Finalmente, considero que el aporte principal de esta investigación es haber incursionado en un campo poco atendido por los estudios de género en el país: las representaciones de género en el cine nacional, y que a partir de este trabajo surgirán muchos otros para construir la genealogía de cineastas peruanas con la que será posible reescribir la historia del cine nacional.

RELACIONES DE GÉNERO ENTRE EMPLEADORAS Y TRABAJADORAS DEL HOGAR EN LOS SECTORES MEDIOS DE LIMA METROPOLITANA

Bettina Valdez Carrasco

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

El trabajo doméstico remunerado en el Perú se caracteriza por concentrar a trabajadoras mujeres, jóvenes, con bajos niveles educativos y que suelen recibir salarios menores a la remuneración mínima vital y trabajar jornadas mayores a 48 horas semanales (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo, s.f.). Esta forma de trabajo está regulada por la Ley de Trabajadores del Hogar (ley 27986) y por su reglamento (decreto supremo 015-2003-TR), que les reconocen derechos inferiores a los de otras trabajadoras o trabajadores. Es decir, el trabajo doméstico remunerado es un sector laboral altamente generizado, con constantes situaciones de vulneración a los derechos laborales, y regulado por normas nacionales desfavorables, además de poco estudiado desde el enfoque de género y, menos aún, desde la relación entre empleadora y trabajadora del hogar.

Las investigaciones acerca de esta problemática se han centrado en el análisis jurídico del marco normativo que regula los derechos laborales de las trabajadoras del hogar, pero son pocas las que aplican un análisis desde el enfoque de género. Sumado a ello, se ha escrito mucho desde la perspectiva del trabajador o la trabajadora del hogar, sea cama adentro o cama afuera, pero poco se ha analizado acerca de sus empleadoras y empleadores (OIT & ONU Mujeres, 2013, pp. 84-89).

En ese sentido, el presente artículo pretende contribuir al análisis de género de la relación que se entabla entre empleadora y trabajadora del hogar, con el fin de analizar sus implicancias en el ejercicio de los derechos laborales¹.

¹ Este artículo se basa en los resultados de mi tesis, titulada «Empleadoras y trabajadoras del hogar cama adentro: un análisis de género del ejercicio de los derechos laborales en los sectores medios de Lima Metropolitana», sustentada en 2014 para la Maestría de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

2. CONTEXTO NORMATIVO NACIONAL SOBRE EL TRABAJO DOMÉSTICO REMUNERADO

El Perú cuenta con dos normas que regulan los derechos laborales de las trabajadoras y los trabajadores del hogar: la ley 27986 y su reglamento, aprobado mediante el decreto supremo 015-2003-TR. Estas normas reconocen derechos inferiores a las trabajadoras y trabajadores del hogar en comparación a los de otros sectores laborales. Por ejemplo, les dan solo quince días de vacaciones pagadas por cada año de servicio, 50% de la remuneración por concepto de compensación por tiempo de servicios y 50% de la remuneración por día de descanso o feriado trabajado. Asimismo, no reconocen la obligatoriedad del contrato escrito ni el derecho a la remuneración mínima vital. Además, el Estado peruano aún no ha ratificado el convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre el trabajo decente para las trabajadoras y trabajadores del hogar, que exige la adecuación de la normativa nacional a los principios reconocidos en dicho convenio.

Al respecto, la Defensoría del Pueblo (2012, p. 120) señala que las normas vigentes no concuerdan con lo dispuesto en la Constitución ni en los tratados internacionales de derechos humanos ratificados por el Perú y no se alinean a lo dispuesto en la ley 28983, Ley de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres. Por tal razón, recomienda ratificar el convenio 189 de la OIT sobre el trabajo decente para las trabajadoras y trabajadores del hogar, así como modificar la ley 27986, Ley de Trabajadores del Hogar (Defensoría del Pueblo, 2016, p. 79).

Todo lo expuesto demuestra la legitimación en el nivel normativo de las desigualdades en el reconocimiento y garantía de los derechos laborales de las trabajadoras y trabajadores del hogar en comparación con los de otros sectores laborales, lo cual se relaciona con la desvalorización social del trabajo doméstico y la legitimación del poder de la empleadora sobre la trabajadora del hogar.

3. CONTEXTO SITUACIONAL DE LAS TRABAJADORAS DEL HOGAR Y DE LAS EMPLEADORAS

El número de trabajadoras y trabajadores del hogar en el ámbito nacional ha variado poco entre 2004 y 2012. En el año 2004 había un total de 456 456 trabajadoras y trabajadores del hogar; en 2012 esta cantidad bajó a 404 127 (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo s.f., Defensoría del Pueblo, 2013). Es decir, en un lapso de nueve años el trabajo doméstico remunerado, si bien ha presentado una disminución, sigue siendo una opción laboral para muchas personas, a pesar de sus malas condiciones laborales y del aumento de la oferta laboral en otros sectores de trabajo.

Por otro lado, las estadísticas muestran que más mujeres que hombres se dedican al trabajo doméstico², de manera que sigue siendo un trabajo generizado, con amplia participación de mujeres en comparación con los hombres dedicados a él. Además, la mayoría de las trabajadoras y trabajadores del hogar se ubican bajo la modalidad llamada *cama afuera*³. Al respecto, se debe precisar que la presente investigación se centró en el análisis de la situación de las trabajadoras y trabajadores del hogar *cama adentro* porque suelen vivir con mayor riesgo de sufrir la vulneración de sus derechos, por ejemplo, contar con horario ilimitado de trabajo, baja remuneración, restricción de días de salida y control sobre sus vidas privadas debido a la coincidencia entre el centro de trabajo y el lugar de vida (Ojeda, 2005, pp. 41-42).

En 2010, las trabajadoras y trabajadores del hogar se concentraban en nueve regiones del país⁴; por otra parte, en 2012, la mayoría de trabajadoras y trabajadores del hogar tenían entre 14 y 24 años de edad (un total de 126 947), es decir, eran menores de edad y adultos jóvenes en edad fértil. Si comparamos el número de trabajadoras y trabajadores del hogar por grupos de edad entre 2004 y 2012, encontramos que durante ese periodo ha habido una reducción en las trabajadoras y trabajadores menores de 29 años y un aumento en los mayores de 30 (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo s.f.; Defensoría del Pueblo, 2013). Es decir, el trabajo doméstico remunerado va dejando de ser atractivo como opción laboral para los hombres y mujeres más jóvenes y concentra sobre todo el interés de personas adultas y adultas mayores. Asimismo, en 2012 las cifras muestran que el mayor nivel educativo alcanzado por las trabajadoras y trabajadores del hogar es secundaria completa, seguido de primaria completa, siendo mínimo el nivel superior (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo s.f.; Defensoría del Pueblo, 2013). Sin embargo, preocupa que las cifras en todos los niveles educativos hayan disminuido de 2004 a 2012.

² En 2004 eran un total de 434 296 mujeres frente a 21 457 hombres; en 2012, el número de mujeres trabajadoras del hogar disminuyó a 381 355, mientras que el número de hombres dedicados a este tipo de trabajo aumentó ligeramente a 22 772 (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo s.f.; Defensoría del Pueblo, 2013).

³ En 2004 había 333 900 trabajadoras y trabajadores del hogar *cama afuera*, cifra que aumentó a 386 300 en 2010. La modalidad de trabajo doméstico llamada *cama adentro*, por su lado, disminuyó de 147 800 en 2004 a 89 500 en 2010 (OIT & ONU Mujeres, 2013, p. 96).

⁴ Áncash, Arequipa, Cajamarca, Callao, La Libertad, Lambayeque, Lima, Loreto y Piura, ocupando la Región Lima a 54% (OIT & ONU Mujeres, 2013, p. 82). Dentro de Lima, los distritos de Santiago de Surco, San Isidro, Miraflores, La Molina, San Borja, La Victoria, Lima, San Martín, Jesús María, Chorrillos, San Miguel, San Juan de Lurigancho, Lince, Pueblo Libre, Surquillo y Magdalena concentran mayor número de trabajadoras y trabajadores contratados (OIT & ONU Mujeres, 2013, p. 89).

La remuneración de las trabajadoras y trabajadores del hogar en la mayoría de los casos es menor a la remuneración mínima vital. Si comparamos los datos de 2004 con los de 2012, podemos encontrar un aumento del número de trabajadoras y trabajadores del hogar que reciben menos de la remuneración mínima vital (de 287 470 en 2004 a 342 603 en 2012) y una reducción de los que reciben más o igual que la misma (de 168 986 en 2004 a 61 524 en 2012)⁵. Finalmente, se presenta un incremento del número de afiliados y afiliadas a seguros de salud⁶.

Por otra parte, diversos estudios han sistematizado los testimonios de vida de las trabajadoras del hogar, con lo cual se puede conocer sus vivencias y reconstruir su historia. En ese sentido, una trabajadora del hogar señalaba en 1973: «Tuve hasta complejo. Me sentí con un complejo de inferioridad. Muchas veces, cuando me pegaba, me decía que yo era una sirvienta y que de sirvienta nunca iba a salir» (Rutte, 1976, p. 79). Casi diez años después, otra trabajadora del hogar decía: «Me había llevado el caballero y ahí es lo que me ha echado abuso. Sí, en esa fecha. Todos saben, su mamá del caballero sabe, su señora también sabe. Lo ocultaron todo a fin que no sepa ni mi papá ni mi mamá» (Sindicato de Trabajadores del Hogar, 1982, p. 124). Ya en épocas más actuales, una trabajadora del hogar manifestaba: «Sí, el maltrato físico sobre todo a los niños de doce años, ocho años, trece años, les pegan, los hijos les pegan, las empleadoras —más las empleadoras que los empleadores— les humillan. Muchas veces no les dan de comer y eso sufren ellas; y se escapan a veces, a veces viven allí y los amenazan» (Defensoría del Pueblo, 2012, pp. 84-89). En suma, los testimonios recogidos a lo largo de los años nos demuestran las diversas formas de vulneraciones a sus derechos y la vigencia de dichas vulneraciones.

Según la OIT el grupo de empleadoras y empleadores es el menos estudiado. Además, no se encuentra organizado en un gremio, ni oficialmente registrado. Para la OIT, la principal característica de las empleadoras y empleadores es su heterogeneidad de ingresos, niveles educativos, lugares de residencia y formas de acceder a las trabajadoras y trabajadores del hogar. A pesar de dichas diferencias, la contratación de trabajo doméstico remunerado se da en todos los niveles socioeconómicos, incluido los de menores ingresos. Además, existe una relación directa entre estas diferencias y las desigualdades entre las trabajadoras y trabajadores en cuanto a ingresos y niveles de formalización, dependiendo del nivel socioeconómico de la empleadora.

⁵ El ingreso promedio de 2004 a 2012 se ha mantenido casi en el mismo rango: 452 soles en 2004 y 457 soles en 2012 (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo s.f.; Defensoría del Pueblo, 2013).

⁶ En 2004 había 25 576 y en 2012, 192 815. También ha aumentado la cantidad de afiliados y afiliadas a una pensión: 11 586 en 2004 y 45 502 en 2012, aunque esta cifra es mínima frente al total que, como hemos visto, en 2012 sumaba 404 127 (Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo s.f.; Defensoría del Pueblo, 2013).

Es así que la mayor proporción de trabajadoras y trabajadores del hogar registrados por sus empleadores y empleadoras en la Sunat (Superintendencia Nacional de Aduanas y Administración Tributaria) se encuentra en los distritos de mayores niveles de ingresos: Miraflores, San Isidro, Santiago de Surco y La Molina (42,7%).

La OIT señala que las empleadoras y empleadores tienen también diferentes necesidades frente al trabajo doméstico (OIT y ONU Mujeres, 2013, pp. 84-89). Los sectores de ingresos altos y medios (A, B y C) demandan seguridad, especialización o experiencia. Asimismo, es diferente la forma como las empleadoras y empleadores acceden al trabajo doméstico. Las empleadoras de niveles socioeconómicos B y C suelen acudir a agencias de empleo, mientras que las empleadoras del nivel A normalmente contratan por muchos años a las trabajadoras y a partir de ellas contactan a otros. Sin embargo, no existe información sobre las características de las empleadoras del nivel socioeconómico D y E, lo cual es preocupante, porque se conoce que acceden al trabajo doméstico mediante medios informales y hasta ilegales, como el padrinazgo o la trata de personas.

Como se ha podido apreciar, se cuenta con información sobre la situación de las trabajadoras y los trabajadores del hogar, pero se carece de datos respecto a sus empleadoras, a pesar de que, como señala Bastidas, el trabajo doméstico remunerado implica una convivencia entre empleadora y trabajadora del hogar y, por ende, el predominio de un elemento subjetivo que no necesariamente se encuentra en otros sectores laborales y que podría generar situaciones particulares de afectación a los derechos humanos de las trabajadoras del hogar (2011, pp. 123-124).

4. RELACIONES ENTRE LA EMPLEADORA Y LA TRABAJADORA DEL HOGAR CAMA ADENTRO EN SECTORES MEDIOS DE LIMA METROPOLITANA

En el estudio realizado, se utilizó una metodología cualitativa para caracterizar las relaciones entre empleadoras y trabajadoras del hogar y se entrevistó a quince empleadoras y un empleador con un rango de edad entre 34 y 75 años, la mayoría con educación superior, casadas, con hijos o hijas, provenientes de Lima y que trabajan ejerciendo su profesión. Asimismo, se entrevistó a quince mujeres trabajadoras del hogar cama adentro con un rango de edades entre 17 y 62 años, la mayoría con estudios secundarios, solteras, sin hijos o hijas, migrantes y que se dedicaban en el momento de la entrevista al trabajo doméstico cama adentro como única fuente de ingresos.

Para efectos de la investigación, se definió a la empleadora como la persona que coordina directamente con la trabajadora del hogar, le explica sus tareas y monitorea su trabajo, aunque no necesariamente es quien la contrata o paga su remuneración.

De otro lado, se definió a la trabajadora del hogar cama adentro como aquella persona que pernocta en la casa de la empleadora y se encarga de las tareas domésticas, aunque no necesariamente cuente con un contrato escrito. No se incluyó en el estudio a choferes hombres o mujeres, jardineros o jardineras y otras modalidades de trabajo que están incluidas también en la Ley de Trabajadores del Hogar.

El desarrollo de la investigación implicó primero caracterizar a las trabajadoras del hogar cama adentro y a las empleadoras y, posteriormente, analizar las características de las relaciones de género y laborales que se desarrollan entre ellas. Cabe señalar que las características de la empleadora o de la trabajadora cambian según las circunstancias particulares de sus vidas y pueden oscilar entre un tipo de relación y otra.

4.1. Relación distante

En el curso de la investigación, se elaboraron algunos conceptos sobre empleadoras y trabajadoras a partir de las entrevistas realizadas. En el tema de este acápite, formulamos los de empleadora funcional y trabajadora especialista. Se caracterizó a la empleadora funcional como aquella interesada en los resultados de lo que realiza la trabajadora del hogar, que no desarrolla un vínculo emocional con esta y se siente libre de despedirla y contratar a otra o asumir las tareas domésticas. La mayoría de las empleadoras funcionales respeta los derechos de las trabajadoras del hogar en la medida de sus posibilidades económicas. Por otra parte, se definió a la trabajadora especialista como aquella con muchos años de experiencia, que considera el trabajo doméstico como la mejor opción laboral y por eso deja en claro desde el inicio sus cualidades como persona y como trabajadora; además es una persona que suele reclamar sus derechos.

Se ha encontrado que entre una empleadora funcional y una trabajadora del hogar cama adentro especialista se desarrolla una relación distante. A ambas les interesa que el trabajo se cumpla de la mejor manera. El principal interés de la empleadora funcional es que, sin mayor intervención o indicaciones, las tareas domésticas sean cumplidas a tiempo y de la forma que más le agrada. Por el lado de la trabajadora especialista, ella escucha las indicaciones de la empleadora y, según su experiencia y conocimientos, cumple con las tareas indicadas del mejor modo y en el menor tiempo posible. Ambas señalan lo siguiente:

[...] como ya había trabajado veinticinco años, entonces me dejó ahí libre a mí, entonces: «Como tú ya sabes qué hacer, yo no te voy a reclamar nada», me dijo (trabajadora del hogar, 52 años, San Juan de Lurigancho).

[...] «organízate, yo lo único que quiero es que tengas la casa limpia y la comida hecha para tales horas» (empleadora, 34 años, San Miguel).

No existe un vínculo afectivo entre ellas, pero sí un compromiso de ambas partes de cumplir con lo prometido o lo encomendado. Tampoco existe espacio para el diálogo o la construcción de una relación de amistad. La empleadora funcional suele tratar a la trabajadora especialista con cordialidad, pero sin llegar a inmiscuirse demasiado en su vida privada, aunque con excepciones, sobre todo en temas de estudios. La trabajadora especialista es testigo de lo que sucede en casa de la empleadora y simplemente cumple con sus funciones. Al respecto, dos de ellas plantean lo siguiente:

[Yo] la impulsaba: «Está bien este trabajo, pero este trabajo no te va a sacar de la situación económica que estás, [eso] es importante». Y cuando veía algún estudio, algo que el gobierno sacaba, le daba la información [...] (empleadora, 38 años, Miraflores).

Ella, o sea, te pregunta de algo, pero no es un diálogo, como decirte que estás con tu amiga, que tú le cuentas qué te pasó en la calle, qué no te pasó (trabajadora del hogar, 52 años, San Juan de Lurigancho).

Se cumplen los compromisos pactados al inicio de la relación laboral, en donde se determinan las reglas de juego. La empleadora funcional cumple con los derechos laborales en la medida en que se adecúan a sus condiciones económicas y sus necesidades; la trabajadora especialista reclama lo acordado y en algunos casos hace referencia a la Ley de Trabajadores del Hogar y a las condiciones dispuestas desde el inicio de la relación. Así, un empleador y una trabajadora refieren lo siguiente:

[...] si se las puedo dar [mejores condiciones laborales], se las doy (empleador, 40 años, Barranco).

Yo agarro y le digo: «Señora, lo único que le voy a decir, si algo está sucio o algo está mal, yo quiero que usted me diga [...], pero si tú vas a venir gritándome, tampoco, no me gusta», le digo (trabajadora del hogar, 52 años, San Juan de Lurigancho).

La empleadora funcional, se controla más para pedir favores a la trabajadora del hogar fuera de lo pactado y, en caso de solicitarlo, le paga horas extra o lo compensa de otra forma. Además, en ocasiones, es la misma empleadora la que pone límites al horario o a la intervención de la trabajadora del hogar en la vida familiar:

[...] yo cortaba el horario hasta las seis y media como máximo, si yo la necesitaba más, le pagaba extra (empleadora, 38 años, Miraflores).

Ella monitorea también la calidad de las actividades realizadas por la trabajadora del hogar y, de ser necesario, dispone correctivos para que dichas tareas se realicen de la manera que ella desea.

El trato de la empleadora a la trabajadora del hogar es cordial y de confianza, esto genera un clima de armonía que favorece la vida de la trabajadora del hogar en su casa y sobre todo asegura su permanencia:

[...] lo importante era que me duraran años, porque si no, quién me cuidaba a mi hijo, y lo otro era que no sintieran pena de estar fuera de su casa [...] (empleadora, 35 años, San Miguel).

Tal como señala Peñaranda (2006, pp. 46-49), si bien la trabajadora del hogar cuenta con cierto poder sobre la empleadora porque hace posible que las empleadoras accedan a la esfera laboral y que equilibren lo laboral con lo familiar, ellas no suelen conocer esto ni utilizarlo a su favor. Por otro lado, las empleadoras, en ocasiones, se asumen como víctimas que reprimen sus propios deseos o comportamientos para evitar que la trabajadora del hogar renuncie. En otros casos, creen que, si tratan bien a la trabajadora, corren el riesgo de perder el control de la relación y, con esto, de que se disuelva la distancia social entre ellas.

Tanto la empleadora como la trabajadora del hogar son conscientes de que la relación laboral puede concluir y están listas para afrontar la situación. La empleadora funcional manifiesta no tener ningún problema en asumir las tareas domésticas si la trabajadora renuncia. De igual manera, la trabajadora especialista señala que puede buscar otro trabajo. Sobre el tema, una empleadora y una trabajadora dicen lo siguiente:

[...] «Usted me paga lo que usted quiere, no lo que la ley manda», le dije. Y se quedó pensando en eso. «Por eso, como le digo, me retiro más por eso, porque acá estoy perdiendo mi tiempo, ya estoy vieja para perder el tiempo» (trabajadora del hogar, 44 años, Ventanilla).

[...] pero no es que ¡ay me muero!, si en algún momento ella se tiene que ir. Voy a ver otra opción. La idea es tener mi casa bien y que las cosas estén en su sitio y a la mano (empleadora, 34 años, San Miguel).

Este tipo de relación se puede resumir en que ambas partes están interesadas en cumplir sus obligaciones, sean las tareas domésticas por parte de la trabajadora o los derechos laborales que puede asumir la empleadora según sus condiciones económicas. Podría decirse que esta relación se acerca más a lo que puede considerarse un vínculo laboral sin lazos emocionales que influyan. Sin embargo, la distancia que se desarrolla entre empleadora y trabajadora no garantiza necesariamente que se respeten los derechos laborales. Por el contrario, la trabajadora del hogar no existe como persona, ni como ciudadana para la empleadora, pues a ella solo le interesan los resultados de su trabajo. Por ello, prima un «reconocimiento negativo» de la trabajadora del hogar,

como dice Rodgers (2009, pp. 74-75), porque su presencia se hace notar cuando los resultados de su trabajo no son los esperados o no se han realizado.

4.2. Relación jerárquica

Este tipo de relación se desarrolla entre una empleadora madre y una trabajadora del hogar cama adentro progresista. La primera se enorgullece de la crianza, apoyo y consejos que le brinda a la trabajadora del hogar, gracias a lo cual esta consigue sus metas profesionales. Además, desarrolla lazos «casi» familiares con la trabajadora y con esto justifica el control sobre su vida privada, lo que incluye desde su higiene personal y su comida, hasta la pareja y las relaciones sexuales. Sin embargo, ella no hace referencia a los derechos laborales, porque la empleadora valora más el trato familiar y el apoyo que le brinda a la trabajadora.

La segunda es una trabajadora que considera dicho trabajo como algo temporal en su vida, que le sirve como punto de partida para superarse. Le agradece a la empleadora todo el apoyo brindado y tiene un fuerte vínculo emocional con ella y su familia. Suele desconocer sus derechos laborales y considerar suficiente el apoyo y cariño que le brindan la empleadora y su familia.

Se ha encontrado una relación jerárquica entre ambas en la cual prima el control de la empleadora madre sobre la trabajadora progresista en cuanto a su vida privada; por ejemplo, controla el tipo de ropa que usa y los alimentos que puede consumir, le brinda consejos sobre sus estudios y le exige información sobre su vida personal, entre otros aspectos. Esto es justificado por un supuesto «deber» de la empleadora de criar y proteger a la trabajadora, así como de demostrar frente a las demás personas que la está cuidando bien. Pasemos a comparar sus testimonios:

Cuando son otro tipo de empleadores no les importa dónde vas o con quién vas, a qué hora vas a regresar, si vas a regresar, si vas a volver al día siguiente. En cambio, en mi caso era diferente. Mis amigas todas se desbandaban y yo quería desbandarme y no podía [...] (trabajadora del hogar, 21 años, La Molina).

Sí, le empezaba a sugerir ciertas cosas, como por ejemplo el uso de desodorante, que no lo conocía [...] (empleadora, 39 años, Surco).

Al respecto, Gorbán (2013, pp. 67-69) señala que el trabajo doméstico se desarrolla a través de prácticas de control y demarcación de límites: el control de la comida, la restricción en el uso de los espacios de la casa y el uso de uniforme, entre otros aspectos. Según sus investigaciones, realizadas en Buenos Aires, las empleadoras suelen repetir la frase: «En mi casa [la trabajadora] puede comer lo que quiere, no hacemos diferencia con nada». Dicha frase suele ser un indicador de los procesos de diferenciación que se desarrollan en la relación entre empleadoras y trabajadoras,

marcados, entre otros aspectos, por lo que se cocina y quiénes lo comen, que genera una forma de demarcación de límites y distancias entre ellos.

En este tipo de relación, la mayoría de trabajadoras del hogar son jóvenes que han viajado desde sus lugares de origen hasta Lima para buscar un mejor futuro. Todas coinciden en la ilusión de concluir sus estudios secundarios y superiores y lograr finalmente trabajar en su carrera. Una entrevistada señala:

Yo decía «quiero estudiar una carrera técnica», y él me dijo que aquí había facilidad para poder estudiar y trabajar, que ellos me daban la oportunidad: trabajar y estudiar (trabajadora del hogar, 28 años, Callao).

Además, las trabajadoras valoran y agradecen la insistencia constante de las empleadoras para que ellas inicien sus estudios escolares o técnicos y los concluyan.

Por su parte, las empleadoras madre apoyan a las trabajadoras progresistas en sus metas profesionales, como si fuera un objetivo personal y motivo de orgullo:

[...] lo hago para que mi gente tenga otro nivel de vida, para que no los humillen, porque ellos ya sufrieron y todo está en ellos, porque la pobreza se gana estudiando y estudiando, siendo algo en la vida. Porque si usted no se sacrifica, no es nada. Entonces eso les he dicho a ellos y me han comprendido [...] (empleadora, 59 años, La Molina).

Siguiendo a Quijano la división racial del trabajo, se manifiesta claramente en las empleadoras madres que «crían» a niñas o adolescentes trabajadoras del hogar y se enorgullecen de su influencia positiva en su desarrollo personal y profesional (2000, pp. 204-205). Las características de las trabajadoras progresistas y las condiciones en que entran a trabajar con la empleadora madre generan factores propicios para la jerarquía que existe entre ellas y avala el poder de la empleadora sobre la vida de la trabajadora, hasta el punto de desfigurar su condición de trabajadora del hogar con derechos laborales y elevarla al estatus ficticio de «integrante de la familia». Todo esto coincide con lo que señala Teresa Ojeda respecto de los «comportamientos seudoserviles» del trabajo doméstico cama adentro, que se caracterizan por restricciones y controles que la empleadora ejerce sobre la vida privada de la trabajadora del hogar (2005, p. 49).

De otro lado, en este tipo de relación existe un fuerte vínculo afectivo entre empleadora y trabajadora del hogar. Para esta, el cariño de aquella es un reemplazo sentimental de la familia que ha dejado en su lugar de origen, frente a la consecuente soledad y falta de redes que puedan brindarle soporte emocional. Y por el lado de la empleadora, las manifestaciones de cariño se expresan muchas veces con un control excesivo de la vida de la trabajadora. Empleadora y trabajadora coinciden en manifestar lo siguiente:

[...] mucho cariño; cuando no está por acá, la llamamos a su trabajo, que si está estudiando, que no llegue tarde, etcétera (empleadora, 59 años, La Molina).

Y siento que es mi familia más, ¿no?, como mi hermana mayor, algo así. Cariño, una costumbre más con ellos, me he acostumbrado mucho, y ellos también conmigo, y me tratan bien, como le digo. Me gusta la forma en que me tratan (trabajadora del hogar, 20 años, Ancón).

Las empleadoras madre afirman que conversan con las trabajadoras del hogar progresistas, comparten sus problemas familiares o sus experiencias, considerándolas «como amigas» o «como familia». Además, les aconsejan sobre los estudios y su vida personal:

Sí, un montón, ella me cuenta de su papá, de sus amigas. Le digo qué tal le ha ido en el instituto [...] sí, es como una amiga, es una compañía de verdad (empleadora, 34 años, Magdalena).

En el mismo sentido, algunas trabajadoras del hogar señalan que han construido una relación de confianza con la empleadora y que conversan y comparten sus vidas privadas mutuamente. Una trabajadora entrevistada decía:

De su trabajo a veces hablaban, de que el trabajo es cansado, de sus amigas. [...] Igual yo les contaba de mí o de mis amigas, les contaba qué estaba pasando, [lo que] ellas me decían, o sea, eran así entre nosotras, comentarios, ¿no? (extrabajadora, 28 años, Ventanilla).

Sin embargo, aunque las trabajadoras digan que reciben un «trato familiar» o que llaman a sus empleadoras «tías» o «madrinas» y aunque las empleadoras digan que ellas son «parte de la familia» o «como mi familia», ambas saben cuál es su papel en la relación laboral. Los siguientes testimonios muestran el verdadero significado de estas consideraciones:

[...] es un poco egoísta, pero es la facilidad de tenerla, en el momento que la necesitamos es tempranísimo [...] es una compañía, sí, sobre todo para nosotros, porque tratamos de transmitirle todos los valores que nos han transmitido [...] (empleadora, 34 años, Magdalena).

No, no, siempre guardo el respeto [a la empleadora]. Sí hemos conversado, nos contamos nuestros problemas. Pero más allá no (trabajadora del hogar, 62 años, Pueblo Libre).

Lo expuesto coincide con lo planteado por Mónica Toledo respecto a la confianza como elemento que permite la creación y continuación de un acuerdo implícito entre empleadora y trabajadora ante la ausencia de contratos escritos. Toledo entiende

la confianza como un aval y una característica de las relaciones entre empleadora y trabajadora del hogar, pero marcada por la desigualdad simbólica o fáctica; plantea también la constante búsqueda de reducción de conflictos, así como el evitar que la trabajadora del hogar pase de tener confianza a ser confianzuda, lo que significaría «igualarse» y transgredir los límites de la clase social (2013, p. 60).

En algunos casos, las trabajadoras del hogar llaman a sus empleadoras madrinas o tías, como se ha dicho, y las empleadoras las llaman hijas, como en los siguientes ejemplos:

A F le permito que se pruebe mis relojes, pulsera y cosas así, pero ella es delicada, me dice: «Madrina, ¡qué lindo!», y yo le digo: «¿A ver cómo te queda?». Y ella dice: «¿No te molestas si me pruebo?», «No hijita», le digo, «hazlo y te sentirás muy bien» (empleadora, 54 años, La Molina).

[...] siempre les digo tío y tía. Muy pocas veces se me suelta decirle mamá, pero a veces, ¿no?, muy pocas veces (trabajadora del hogar cama adentro, 21 años, La Molina).

Siguiendo lo que plantea Magdalena León cuando el lugar de trabajo es el mismo que el lugar de vida, lo personal es lo que define la relación entre empleadora y trabajadora (1991, pp. 27-28). El afecto de una trabajadora del hogar, migrante, en situación de desarraigo cultural y afectivo, se traslada a la empleadora y su familia y va influyendo en su sistema psicoafectivo para que interiorice su inferioridad y restrinja su conciencia de clase. Además, el afecto se permite mientras no vaya más allá de la división de clase que enmarca la relación.

La trabajadora del hogar se siente agradecida por los consejos y facilidades brindados por la empleadora y no tiene problemas ni cuestionamientos para cumplir ciertos «favores» o actividades que están más allá de las tareas domésticas o fuera de horario. Una entrevistada señala:

Lo que yo siempre tuve mi prioridad es de que si me dan muy buena comida y si por mi barriga [...] me conquistan, ¡jajá!, y si mientras me den estudios, por mí, normal, ¡ah!, no me importa el precio que me paguen (extrabajadora del hogar, 21 años, La Molina).

Para la trabajadora del hogar este tipo de trabajo es un buen punto de partida para conseguir sus metas y entonces manifiesta muchos aspectos positivos de dicho trabajo, más que aquellos que pueden ser negativos. Una extrabajadora del hogar cama adentro señala:

[...] ahora con ganas lo cuento [mi experiencia] como trabajadora del hogar cama adentro] porque me pareció una experiencia rica en muchos sentidos, o sea, en el

sentido personal y en el sentido profesional también. Porque he entendido que en esta vida tienes que hacer las cosas. Lo que te toque hacer, hazlo bien, ¿no? Y como te digo, con actitud [...] (extrabajadora del hogar cama adentro, 36 años, San Isidro).

En el mismo sentido, la empleadora madre valora la presencia de la trabajadora progresista en su casa no solo por las actividades domésticas que realiza, sino por la compañía y apoyo que se brindan mutuamente.

[...] queremos no un simple servicio y trabajo vertical. No, eso no existe, sino que sea una persona que nos pueda ayudar en lo que necesitamos y nosotros también ayudarla en lo que necesita. Básicamente a nosotros nos gusta que estudien, se superen [...] (empleadora, 34 años, Magdalena).

Es decir, el trabajo doméstico es controlado por emociones más que por el cumplimiento de derechos laborales, por ello las empleadoras tratan de minimizar en el discurso la carga de trabajo y de resaltar la importancia de la compañía brindada por la trabajadora y el considerarla parte de la familia. Los aspectos emocionales que resaltan este tipo de empleadoras nos remite a lo dicho por Jeanine Anderson, quien sostiene que las tareas de cuidado generan vínculos psicológicos, morales, sociales, culturales, políticos y económicos y que «los afectos tienen la tendencia obstinada de seguir a los cuidados» (2012, p. 18).

En suma, en este tipo de relación el trabajo doméstico es considerado positivo y ventajoso por ambas partes. Por un lado, la trabajadora le agradece a la empleadora todo el apoyo brindado para concretar sus metas académicas. Y por el suyo, la empleadora se enorgullece de todo lo hecho o dicho a la trabajadora del hogar, gracias a lo cual ha logrado sus objetivos. Los derechos laborales se transforman entonces en «favores» o «apoyos» de la empleadora, los cuales son aceptados de buen ánimo por la trabajadora.

4.3. Relación dependiente

En este punto, se elaboraron los conceptos empleadora suplente y trabajadora del hogar cama adentro sentimental para caracterizar este tipo de relación. La primera se define por delegar a la trabajadora del hogar su rol de madre y cuidadora de su familia y, cuando no está la trabajadora, la empleadora tiene que ser su suplente. Suele respetar los derechos laborales en la medida de sus posibilidades económicas, pero con el paso del tiempo va reconociendo el aporte de la trabajadora en el cuidado de su familia y va mejorando sus condiciones laborales. La segunda se caracteriza por haber desarrollado un fuerte vínculo afectivo con la empleadora y su familia, hasta el punto de sentirse en confianza con sus integrantes, sentir autoridad en la crianza de los hijos o hijas y hacer suyos los problemas de la familia.

Entre ambas se produce una relación que se caracteriza por la dependencia que se construye entre ellas. Por un lado, la empleadora suplente ha entregado su rol de ama de casa o de madre a la trabajadora sentimental, hasta el punto que ella logra suplirla completamente, de manera eficiente y con el cariño necesario para que la familia se mantenga. Una empleadora dice:

Es más, porque ella estaba cuando había la oportunidad de que yo me vaya a China. Yo decido irme porque yo sabía que mis hijos estaban con R. Al margen de que yo pudiera verlos o mi mamá, era ella, R. [...] Entonces un día se fue, me había olvidado cómo era la dinámica de «cómo se lava esto», dónde estaban guardadas algunas cosas (empleadora, 46 años, Surco).

Tal como señala Mannarelli, cuando la madre se convierte en la empleadora que traslada la crianza de sus hijos o hijas a la trabajadora, la maternidad aparece interferida por la jerarquía (2004, p. 147). Además, la paternidad también se ve reducida, pues se restringe la participación del padre en las tareas de cuidado y con esto la posibilidad de construir una nueva paternidad. Es decir, la inclusión en el espacio familiar de trabajadoras del hogar produce el establecimiento de relaciones de jerarquía y desigualdad que invaden toda la atmósfera familiar, así como refuerzan la relación entre lo femenino y lo doméstico.

En esta relación de tipo dependiente, la trabajadora del hogar sentimental por su parte colma sus carencias emocionales con la empleadora y su familia, a tal punto que siente gran afecto por la empleadora suplente y su familia y esto influye en sus decisiones. Es así que una trabajadora del hogar dice que se quedaría con la familia empleadora:

Hasta donde quiera Dios. Porque me da pena dejarlas (trabajadora del hogar, 62 años, Pueblo Libre).

Además, las trabajadoras sentimentales suelen considerar como suyos los problemas que pueda sufrir la familia empleadora y la apoya en lo que requiera, aunque eso signifique ir más allá de lo laboral. Como diría Spivak, el subalterno reproduce el discurso de poder porque no tiene voz propia, está inmerso y definido por el poder, pero a la vez está fuera porque no lo controla (s.f.). Una entrevistada dice:

Pero el embargo han sido cosas materiales. Te dejan sin nada, sin televisor. Son cosas que [...] ¿Qué nos quedaba? Mirarnos las caras, tristes y algún día compraremos (trabajadora del hogar, 62 años, Pueblo Libre).

Para ambas, empleadora y trabajadora, el fin de la relación laboral es un paso muy difícil en sus vidas, porque deben desarraigarse una de la otra. Sufren la pena de la

distancia y se extrañan. Algunas señalan que mantienen una relación de amistad, se llaman y se visitan. Una trabajadora del hogar entrevistada señala:

Estuve conversando, jugando un montón con el chiquito, el más grande, y a la hora que me tocó irme, empezó a llorar, quería que me quedara, quería que regresara, [decía] que siempre soñaba que regresaba y así ya, me fui igual triste (trabajadora del hogar, 27 años, Ancón).

En el caso de la trabajadora del hogar que ha cuidado a un niño o niña, la separación es más difícil todavía. Las empleadoras manifiestan que los niños y las niñas entran en un estado de depresión, no quieren hacer caso a sus madres, extrañan demasiado y reclaman que la trabajadora del hogar vuelva. Además, indican que deben esforzarse por cumplir las tareas domésticas de la manera como lo hacía la trabajadora del hogar. Una empleadora manifiesta:

[...] la bebé cuando ella se iba hacía dieta porque no comía. Los fines de semana no comía porque yo le daba de comer y ella no [...]. Entonces pasó como dos meses sin comer, yo ya estaba desesperada, no sabía qué hacer (empleadora, 42 años, Surco).

Al respecto, Jurema Brites señala que las niñas y los niños que reciben el cuidado de una trabajadora del hogar crecen en un ambiente de socialización jerarquizada ya que permanecen la mayor parte del día con la trabajadora del hogar, por lo que desarrollan un fuerte vínculo afectivo con ella, pero se mantienen en una lógica jerárquica, ya que son testigos de los espacios separados entre la trabajadora y la familia empleadora (la habitación, el baño, el lugar donde se alimentan, etc.) y, en ocasiones, restringidos para los hijos y las hijas (2007, pp. 91-109). Según esta autora, se naturaliza la subalternidad y se ejerce una «didáctica de la distancia social», ya que los hijos y las hijas aprenden a conciliar el afecto que sienten por la trabajadora del hogar con, a la vez, la gran distancia social que los separa.

Los derechos laborales en este caso se van ganando con el tiempo, como un reconocimiento de la empleadora suplente al aporte realizado por la trabajadora sentimental a favor de su familia. Sin embargo, algunas empleadoras sostienen que el cumplimiento de ciertos derechos, como una justa remuneración, depende de su propia economía familiar.

Depende también de nuestra economía y de nuestras posibilidades, porque lamentablemente por más que uno quiera, de repente cubrir todo lo que quisiera para con ella... A veces ya dices: «Bueno, me va a convenir o no me va a convenir», ¿no? Pero felizmente siempre ha estado dentro de nuestras posibilidades hasta el momento poder hacer algo con ella, ¿no? (empleadora, 42 años, Surco).

En algunos casos, la confianza es tal que la trabajadora del hogar reclama sus derechos enérgicamente, se molesta y amenaza con irse si la empleadora no cumple sus exigencias; a veces las hace de forma indirecta:

[...] yo le dije: «Ay señora, este cuarto... No tengo dónde guardar y todas las cosas que yo tengo [...]». Y dice así: «Arriba, arriba, te haremos tu cuarto y ahí vamos a tener la planchadora, la lavandería». [...] «Ay señora, le digo, ¿Todo tiene que subir encima?», le digo [...]. Ella se ríe nomás (trabajadora del hogar, 36 años, San Isidro).

En cambio, otras trabajadoras no reclaman sus derechos por el cariño que tienen a los niños y las niñas que crían y que exigen su presencia. En ocasiones, hasta sacrifican su vida personal y sus derechos laborales por su trabajo. La empleadora sabe de este cariño y lo utiliza a su favor, aunque considera que lo compensa con otras oportunidades o libertades que le otorga a la trabajadora del hogar:

[...] que haga su vida libre también, que sea una persona que pueda elegir; que no sea un trabajo que la esclavice, sino que ella pueda tener la elección de salir en el momento indicado, dejando sus responsabilidades también, así como lo podríamos hacer cualquiera de nosotras en el trabajo; que, si voy a ausentarme algunos días, dejarlo todo ordenado [...] (empleadora, 42 años, Surco).

Algunas trabajadoras sentimentales se quejan del silencio e indiferencia de las empleadoras suplentes y reclaman más atención y diálogo. Una trabajadora señala:

Tal vez que pudiera conversar más con nosotros. Bueno, yo no tengo ningún familiar, no sé, como persona a mí me conoce. Tal vez pudiera conversar un poco más, preguntarme: «¿Qué tal hija?, ¿cómo estas hoy día?, ¿cómo amaneciste?» (trabajadora del hogar, 36 años, San Isidro).

En suma, en este tipo de relación prima la mutua dependencia entre empleadora y trabajadora del hogar, dependencia marcada desde la empleadora por la necesidad de contar con alguien que se responsabilice de todas las tareas domésticas y por la trabajadora desde su necesidad de afecto.

5. CONCLUSIONES

El trabajo doméstico remunerado como adentro se desarrolla en un espacio de disputa de poderes entre empleadora y trabajadora del hogar. En esta lógica, las desigualdades de género se encuentran en una intersección con otros tipos de desigualdades, como la clase y la raza, para posicionar jerárquicamente a la empleadora frente a la trabajadora del hogar como adentro, sobre todo en un contexto en que la trabajadora del hogar pernocta y convive las veinticuatro horas del día en la casa de la empleadora.

Dicha jerarquía se manifiesta, por un lado, en el fuerte control de la empleadora sobre la trabajadora del hogar respecto a su vida personal (forma de vestir, sexualidad, estudios, comportamiento, horarios de descanso o alimentación, higiene personal, etc.), que se presenta con mayor claridad en la relación jerárquica. Pero también se expresa en la lejanía cargada de indiferencia por parte la empleadora, que se desarrolla en la relación distante. Y pasa por un punto medio cuando prima el manejo convenido del cariño que la trabajadora siente por la empleadora y su familia en el tipo de relación dependiente.

En este marco, los derechos laborales se respetan por la empleadora y se exigen por la trabajadora del hogar en diferentes niveles, dependiendo de las características específicas de la relación en la que se encuentren. En una relación distante existen mayores posibilidades de que los derechos laborales se respeten por parte de la «empleadora funcional» porque la «trabajadora del hogar cama adentro especialista» suele conocerlos y exigirlos constantemente, así como definir sus condiciones de trabajo desde el inicio de la relación laboral. En cambio, en la relación jerárquica los derechos laborales se redefinen como beneficios o privilegios que brinda la «empleadora madre» a las «trabajadoras del hogar cama adentro progresistas», quienes aceptan esta situación en la medida que les permite cumplir con sus metas académicas y de desarrollo personal. Por el contrario, en la relación dependiente los derechos laborales se ganan con el paulatino reconocimiento por parte de la «empleadora suplente» de la importancia de las actividades realizadas por la «trabajadora sentimental» para la familia y la necesidad de su ayuda, en tanto, le ha delegado completamente su rol de madre; sin embargo, las trabajadoras vuelcan sus afectos en la familia empleadora y esto influye muchas veces en sus decisiones personales respecto a renunciar o exigir el cumplimiento de sus derechos laborales.

Según lo analizado, cada vez que la empleadora no respeta los derechos de la trabajadora del hogar, sea en cualquiera de los tipos de relaciones identificadas entre ellas, está desvalorizando el trabajo doméstico que ella misma en algún momento ha realizado o realizará y le da la razón al sistema social, político, cultural y económico que no valora este tipo de trabajo. Además, cada vez que la trabajadora del hogar cama adentro cumple con las reglas impuestas por la empleadora respecto a su vida privada, su cuerpo, relaciones personales y estudios, entre otros aspectos, reafirma su subalternidad.

Todo lo anterior es avalado tanto por un sistema normativo nacional que legitima la discriminación de las trabajadoras del hogar al reconocerles menores derechos laborales que a otras trabajadoras o trabajadores, como por un sistema social que resguarda el secretismo de lo que pasa en la casa de la empleadora y, por ende, es cómplice también de las múltiples vulneraciones a los derechos de las trabajadoras del hogar.

Fondo Editorial PUCP

LA LUCHA LIBRE Y EL VEDETISMO EN LA CULTURA POPULAR PERUANA: ENTRE EL HORROR AL VACÍO Y LA DESNUDEZ

Alexander Huerta-Mercado

Pontificia Universidad Católica del Perú

Ser hombre en el Perú tiene sus desafíos y en este artículo explicaremos a través de dos ejemplos literalmente espectaculares cómo la masculinidad es una identidad que puede convertirse en un juguete y por lo tanto ser proclive al juego y a la destrucción.

Un pequeño colegio en San Borja se convierte en una versión de un gran coliseo en donde dos gladiadores se enfrentan a brazo partido. Uno de ellos lleva una máscara y muchas ganas de derrotar a su rival que evade, escapa, se trepa a un poste del ring y cae acrobáticamente sobre su contrincante. El público estalla de la emoción y la lucha libre peruana vive un día intenso de espectáculo y testosterona circunscritos a cuatro esquinas. Toda la tarde veremos desfilar a distintos guerreros ataviados de llamativos trajes que apoyan la creación de personajes rudos o técnicos, que es lo mismo que malvados o buenos. Todo es un universo de luces, fuego, sándwiches de pollo y color. La madrugada de ese mismo día, en la misma ciudad, pero en el centro de la misma (no un centro geográfico, sino un centro tradicional), un casino con nombre exótico alberga solitarios apostadores totalmente concentrados en sus respectivas máquinas tragamonedas mientras toman sorbos de cerveza que una anfitriona constantemente les ofrece. La modorra nocturna y la concentración en la posibilidad de ganar un premio se interrumpen cuando el animador central crea una suerte de escenario junto a la caja del casino. Anuncia a una *vedette* que prácticamente no necesita presentación, pues ha sido vista en televisión y su vestuario es espectacular: lleva plumas en una suerte de alas de mariposa y ángel a la vez. Está en un bikini que brilla y los tacos de sus zapatos no le impiden bailar con voluntarios del improvisado público. Afuera los vendedores callejeros de la avenida Emancipación venden sopa de pollo, anticuchos y emoliente; sorprende que siendo las dos de la mañana tengan tanta clientela. Varios grupos de muchachos alegremente ebrios están en busca de cualquier tipo de movilidad.

1. VACÍO HORROROSO. NO HAY RESPIRO

Una de las características estéticas de la cultura popular urbana en el Perú generada desde la segunda mitad del siglo XX y que se mantiene en la actualidad es el horror vacuú, u horror al vacío, en él casi no se deja ningún espacio libre de carteles, composiciones musicales, oratoria humorística urbana o televisiva e incluso sabores intensos de comida. Esta característica es la que nos llevó a titular nuestro proyecto «Horror al vacío», en pro de investigar cómo esta polifonía de mensajes proyecta una serie de patrones culturales propios de la Lima contemporánea. El proyecto «Horror al vacío» parte de la investigación etnográfica y audiovisual de dos manifestaciones de la cultura popular: la lucha libre peruana y el mundo de las *vedettes* locales. Hemos dedicado la primera mitad del año 2015 a entrevistar y registrar audiovisualmente las actividades de las *vedettes* peruanas y durante todo el mismo año hemos seguido las actividades programadas por la asociación de lucha Leader Wrestling Association (LWA).

Después, hemos considerado pertinente organizar la data en una presentación de cada caso y luego, de manera preliminar, articular tres ejes: cultura popular, género y finalmente humor. Estos ejes nos permitirán encontrar distintos tipos de negociaciones de discurso que ayudarán a la postre al mejor entendimiento de las distintas subjetividades urbanas.

2. CASO 1. LUCHA LIBRE PERUANA

La lucha libre consiste en un espectáculo en el cual se escenifica específicamente el cachascán. Al momento de comenzar la investigación existían tres ligas de lucha libre en Lima: Nueva Orden Extrema (NOX), GeneraXión Lucha Libre (GLL Perú) y LWA. Las dos últimas siguen vigentes hasta la redacción de este artículo, estando centrado el estudio de caso en la LWA.

Al ser un estudio de caso, la investigación ha seguido a la liga por aproximadamente un año haciendo trabajo etnográfico y acompañando a los luchadores, que son al mismo tiempo organizadores y empresarios de la lucha, en la odisea de preparar espectáculos mensuales, hacer el *marketing*, entrenar, desarmar y rearmar el ring según la locación elegida, vender entradas, preparar *snacks* para vender, luchar, desarmar el evento y continuar con la vorágine de mantener una tradición marcial que significa bastante sacrificio tanto corporal como económico.

Quien ve el proceso de entrenamiento y la lucha misma en Lima descubre que, lejos de ser un espectáculo cuidadosamente coreografiado, los protagonistas tienen una amplia libertad para improvisar y combinar técnicas, desde patadas y palancas hasta golpes y las espectaculares zambullidas. Como me comentaban los luchadores,

el entrenamiento podría resumirse en aprender a resistir el dolor. Y es que constantemente se ve a los luchadores gimiendo, arrastrándose en la lona o en el pavimento, expresando su malestar, recibiendo sonoros palmetazos o todo el peso de su rival en el estómago de manera ininterrumpida y completa.

Roland Barthes usa el ejemplo de la lucha libre como una suerte de variante de lo que Saussure llamaba signo lingüístico. El signo estaba dividido en una imagen mental (significado) y una representación fonética (significante). Barthes plantea un evento como signifiante y es en la esencia de lo que intenta transmitir este evento en donde hallamos un significado. Precisamente la lucha libre francesa es usada por el autor para denotar lo que es el exceso.

La virtud del *catch* consiste en ser un espectáculo excesivo. En él encontramos un énfasis semejante al que tenían, seguramente, los teatros antiguos. Además, el *catch* es un espectáculo de aire libre, pues lo que constituye lo esencial del circo o de la arena no es el cielo (valor romántico reservado a las fiestas mundanas), sino el carácter compacto y vertical de la superficie luminosa; desde el fondo de las salas parisienses más turbias, el *catch* participa de la naturaleza de los grandes espectáculos solares, teatro griego y corrida de toros; aquí y allá, una luz sin sombra elabora una emoción sin repliegue (Barthes, 1972a, p. 17).



Foto 1. Apocalipsis ataca a Kayser; San Borja, 14 de junio de 2015 (foto: Kim Morla).

A partir de la hermosa descripción de Barthes, la lucha se ha prestado para el análisis directo de los casos de la lucha libre norteamericana, la misma que es la de mayor influencia en la LWA.

Así, por ejemplo, Jim Freedman (1983), analizando los eventos de lucha en un pequeño pueblo de Canadá, concluye que hay que entender la relación entre audiencia y luchadores y llega a plantear que el público identifica a los «malvados» con las clases acomodadas. Además, mientras los luchadores «bondadosos» son netamente físicos, los «malvados» invierten su inteligencia en estrategias y trampas, simbolizando según Freedman la lucha de la clase obrera contra los grupos dominantes de formación académica y trabajo intelectual. En Perú se mantiene la idea de la astucia del peleador que representa el mal. La poca habilidad y la astucia del luchador bondadoso, por su parte, son lo que lo hace vulnerable, frente al éxito sempiterno de los rudos, que hace curiosamente que estos sean los favoritos del público. Usualmente los jóvenes luchadores me comentan que quieren ser «rudos», lo que es decir malvados ante el público, e incluso muchos de los luchadores «técnicos» mutan a volverse malvados y sienten un éxito al oír las pifias del público. Esto les permite una interacción fluida que se traduce en su gran popularidad. Cuando entrevisté a Alissa Webb, la única luchadora femenina de la LWA al momento de escribir estas líneas, me comentó su intención de desarrollarse como una luchadora ruda y malvada. Al preguntarle el porqué de aquella opción, dirigió a mí su rostro cubierto con un antifaz y contestó: «Sin malos no hay historia».

Tanto Migliore como Lincoln sostienen que la importancia de los luchadores estaría dada por quienes hacen los guiones de la lucha, que son al final quienes determinan las acciones de la lucha (Migliore, 1993; Lincoln, 1989). Esto, según la etnografía que he venido trabajando, es parcialmente cierto; sin embargo, mi estudio pretende centrarse en la producción del espectáculo, por lo que comparto la perspectiva del poder del guionista, añadiendo que en el caso peruano estudiado los mismos luchadores se turnan el rol de escribir los guiones. Siendo un espectáculo mayoritariamente masculino, la opción de que sean luchadores malvados quienes tienen la hegemonía permite la fluidez de la imagen de un mundo rudo, sarcástico y transgresor.

3. ¡MELODRAMA MASCULINO!

Esta idea de encontrar en las narrativas de la lucha una suerte de relatos que privilegian la emoción, el exceso y la disposición maniquea del bien y del mal como en el melodrama televisado (Brooks, 1976; Martín-Barbero & Muñoz, 1992), en el caso de una arena propiamente masculina ha sido analizada por Jenkins (2005),

quien recopila las historias previas de traición y maldad que dan lugar a los desafíos en las luchas estadounidenses, permitiendo arenas en donde hombres generalmente privados de la posibilidad de manifestar emociones lo pueden hacer ante las historias de los gladiadores modernos. Esto está implícito en las nuevas tecnologías donde, por ejemplo en las páginas de Facebook de los luchadores (en realidad del personaje que encarnan, pues pueden tener también una correspondiente a su imagen fuera del ring) se desarrollan historias, sean posteadas por escrito o en pequeños videos, que generalmente están hechas de insultos, amenazas o planeamientos para llevar a cabo acciones concretas en el ring de manera que se da la creación de un universo paralelo donde la lucha corresponde a conflictos personales entre los implicados.

Este universo paralelo nos puede llevar a la discusión acerca de la realidad de la lucha, es decir, a la gran pregunta de si la lucha es un evento coreografiado o si realmente hay lucha. Evidentemente, existe un margen planificado, y un resultado esperable. Empero, la regla es que las luchas constituyen una historia cuyo guion es preparado entre los luchadores mismos que se turnan los roles sobre las decisiones, construyendo toda una narrativa para mantener vivo el interés del público. Sin embargo, una vez establecidos algunos patrones que deben ser llevados a cabo, los luchadores son libres de improvisar, utilizar lo que aprendieron en sus entrenamientos, dejarse llevar por la adrenalina y sorprender al público, y no pocas veces a sus rivales en cada batalla.



Foto 2. Caoz carga a Mansilla, Axl y Zero; San Borja, 14 de junio de 2015 (foto: Kim Morla).

En una interpretación poco convencional, Nonini y Teraoka (1992) señalan que la lucha es real en el sentido de que hay enfrentamiento y dolor, sugiriendo que la teatralización busca generar una realidad que solo es percibida por aquellos que forman parte del universo de la lucha, el público fiel. Y es que parte de la convención necesaria de un buen público que asiste a la lucha es dejar de lado la incredulidad, al menos durante las tres horas que suelen durar los eventos.

Durante nuestras observaciones, hemos visto historias tales como luchadores contratados por otros luchadores para lesionar a algún rival, secuestros de luchadores, maestros que claman venganza a discípulos de lucha rebeldes, traiciones imprevistas e incluso secuestro de la novia de un luchador en vivo y en directo.

4. CASO 2. VEDETISMO EN EL PERÚ

Vedette es el término usado en Perú para referirse a las mujeres que forman parte del espectáculo popular y que performan en teatros, cabarets y shows televisivos. La *vedette* usualmente es una experimentada bailarina y cantante y algunas veces tiene talento para la comedia¹. Pero lo que define su profesión es la constante exhibición de su cuerpo, en otras palabras, el vestir ropas sugestivas. Su presencia no está limitada al escenario: han aparecido en poses provocativas durante las últimas tres décadas en la página principal de muchos tabloides, y sus experiencias personales se publican frecuentemente en las columnas de chismes. Son criticadas por ser una parte de la cultura popular peruana que es calificada por diversos sectores como «vulgar» y al mismo tiempo son acusadas en general de distraer a la población de asuntos importantes. En la esfera privada, son mujeres que trabajan para sobrevivir frente a la constante crisis económica peruana. Muchas de ellas son madres desde muy jóvenes (en todos los casos que conozco, sin esposos ni parejas estables, siempre madres solteras) y se reconocen a sí mismas como artistas que luchan no solo por dinero, sino también por el reconocimiento y amor de una audiencia.

En realidad, lo que se consume de la *vedette* es la imagen transformada en una foto desplegada en la página frontal de seis tabloides que circulan en Perú. Para consumirla, no es necesario comprar estos tabloides, porque generalmente están exhibidos fuera de los kioscos de periódicos de muchas esquinas callejeras, formando

¹ Estoy usando el término francés *vedette* como en Perú, con el significado importado desde Argentina. Literalmente, *vedette* significa 'centro', o un elemento que concentra atención especial; mientras que una *vedette* es percibida como una artista profesional con talentos específicos para el baile, el canto y la actuación. La erupción de ellas en los tabloides populares, en muchos casos, ha limitado la categoría exclusivamente a la de una «sensual y fotogénica bailarina». Esta es la razón por la cual, constantemente, dentro del grupo las *vedettes* se acusan unas a otras de no merecer el término que se ha vuelto una forma de reconocimiento.

un mosaico multicolor y donde se expresa, en términos estéticos, el ya mencionado horror al vacío. De esta manera, las *vedettes* se ubican entre los más reconocidos personajes en el país.

Durante el año 2015, para este estudio, hemos entrevistado y acompañado en actuaciones y eventos a las *vedettes* Susy Díaz, Monique Pardo, Eva María Abad, Gladys Trocones y Elvira Palomino. Las dos primeras son *vedettes* que llevan más de tres décadas en el espectáculo, mientras que las tres últimas están presentes durante los últimos veinte años. Junto a ellas, además, hicimos visitas a *ex-vedettes* que siguen en el ojo público, por ejemplo, a Tula Rodríguez, como animadora de eventos, y a Mónica Cabrejos, como comedianta, autora y terapeuta.

Mientras el caso de la lucha libre tiene momentos de entrenamiento, horarios fijos de reuniones y espectáculos establecidos con anticipación, los horarios de las *vedettes* son impredecibles incluso para ellas mismas, puesto que no saben exactamente el cronograma de espectáculos que presentarán en distintos casinos, *nightclubs* o espectáculos musicales en provincias. Incluso es difícil contactarlas, pues suelen trabajar de noche y dormir de día o llenar toda su agenda con trabajos extras. Era el caso de Gladys Trocones, que se desempeñaba como profesora de aeróbicos, o el de Elvira Palomino, profesora de educación inicial en Cañete, que viajaba cada fin de semana a Lima para cubrir presentaciones. Esta situación nos llevó a prever el riesgo de focalizar esfuerzos en contactar y entrevistar a las *vedettes*, por lo que la primera parte del año 2015 la dedicamos a entrevistarlas y a conseguir acompañarlas a distintas actividades.

Como otro aspecto de comparación, tendríamos que añadir que mientras los luchadores forman grupos específicos (en el caso nuestro estudiado, la LWA), las *vedettes* generalmente actúan solas, no forman agrupaciones y no guardan muchos contactos entre ellas. Así las búsquedas y las entrevistas fueron estudios de caso personalizados.

5. PASANDO REVISTA A LAS VEDETTES

Mientras el cien por ciento de los luchadores peruanos tiene un oficio paralelo a la lucha, especialmente por ser esta una actividad que no reporta ganancias económicas, las *vedettes* peruanas saben de la corta vida de su profesión y preparan siempre actividades relacionadas con su futuro conforme van trabajando en el mundo del espectáculo.

Eva María Abad y su familia, tanto sus padres como su hermana, recibieron de buena gana nuestra visita debido a que consideraban que siendo la prensa sensacionalista una suerte de victimario, el mundo académico podría dar una imagen distinta de ella. Eva María había sido víctima del asecho de la prensa sensacionalista, que había

propagado videos íntimos generando las clásicas arremetidas mediáticas, lo que la mantuvo alejada del mundo del espectáculo por varios años. Además, Eva María y su familia consideraron que «le hacíamos bien» a ella al permitirle expresar su punto de vista sin ser juzgada. Esto nos llamó a la reflexión desde el criterio académico de la antropología, que busca entender antes que juzgar y ponerse en una perspectiva que privilegie el punto de vista del actor social. También hicimos ver que no nos interesaba hurgar en el fondo de los escándalos, sino en la situación presente de Eva María, por lo que la acompañamos en sus ensayos, que en la actualidad ella realiza sola en la propia sala de su hogar, donde también diseña su vestuario, pues prefiere tener control de todo.

Asimismo, hemos acompañado a Eva María en la elaboración de algunas «tachadas», es decir, ventas de tacacho y cecina que su madre y hermana preparan en grandes cantidades para un negocio de comida selvática. Eva María quiere continuar el negocio familiar y también lanzar su propia línea de lencería, adscribiéndose al discurso del «ser emprendedor», lo que encontramos como una constante en las mujeres entrevistadas. La profesión de *vedette* tiene corta duración en la vida de quienes performan y, a sabiendas de eso, ellas generan inversiones para negocios, como los aquí mencionados.

Un caso similar encontramos en Gladys Trocones, popular *vedette* que suele ser personaje de las fotos en los diarios populares. Contactamos a Gladys en uno de los tantos gimnasios en Los Olivos en donde ella dicta clases de baile. Gladys admite que los tiempos de las *vedettes* están pasando, en el sentido de que el consumo se orienta ahora hacia los programas juveniles de concursos y cada día hay menos oferta laboral en los medios. Sin embargo, ella es versátil en sus actividades dadas las presentaciones de fin de semana, las múltiples clases que dicta y la potencialidad de abrir nuevos negocios. Gladys vive en estos momentos un momento de tránsito al haber ingresado su hija a una universidad local, por lo que debe reinventarse y generar nuevas fuentes de ingreso, desafío que toma con entusiasmo.

También entre las *vedettes* hay retos referidos a la distancia geográfica. En uno de los contrastes más interesantes que hemos visto en la investigación, encontramos que la *vedette* Elvira Palomino estudió educación inicial en su ciudad natal, Cañete, y paralelamente desarrolló de manera autodidacta (como la mayoría de las *vedettes* peruanas) sus aptitudes para la danza acompañando a un grupo de cumbia de la zona.

Actualmente, Elvira vive realizando ambas labores: viaja todos los fines de semana desde Cañete hacia diversos lugares. En Cañete enseña a niños de educación inicial; en los otros sitios actúa en diversos locales del país, especialmente en casinos del centro de Lima. Elvira nos plantea que el año 2015 será su despedida de los escenarios, ya que está en pos de una vida más tranquila.

Tal vez la *vedette* más conocida por varias generaciones es Susy Díaz: actriz cómica, cantante, bailarina y excongresista de la nación. También participa de *reality shows* y en general es una figura recurrente en la prensa de espectáculos. El encuentro con Susy fue en una discoteca en Santa Anita, donde cantó en *playback*, bailó con su público y contó chistes de doble sentido. Susy ha desarrollado un tipo de rutina donde su personaje parece estar permanentemente estimulado a la transgresión (ella misma performa estar siempre en un estado de ligera embriaguez), lo que le permite hacer bromas con fuerte contenido sexual. Poco después de la entrevista, Susy Díaz dijo que se retirará del mundo de espectáculo y piensa dedicarse de lleno a sus negocios, relacionados con el alquiler de inmuebles.

6. BAILANDO Y LUCHANDO EN LA CULTURA POPULAR

Tanto el mundo de la lucha libre como el del vedetismo forman parte de la denominada cultura popular urbana en las ciudades peruanas y en general latinoamericanas. Ambos grupos son conscientes de ser parte de la cultura popular y los estudios culturales les dan la razón. Raymond Williams, por ejemplo, intenta una definición de cultura popular a partir de lo que está hecho deliberadamente para lograr objetivos comerciales (Williams, 1974, p. 237). Por objetivos comerciales asumimos que hay una necesidad de consumo por un público amplio.

En este sentido, los medios masivos que logran transmitir un mensaje a un público amplio y hacen improbable que todos sus miembros se conozcan son parte característica de la definición de cultura popular. A partir de esto, los medios masivos son directamente asociados con la cultura popular.

Los casos estudiados aquí nos llevan a proponer algunos alcances importantes. Ni las *vedettes* peruanas ni los luchadores gozan de presencia masiva en televisión. Las primeras se han visto afectadas debido a los escándalos de los que fueron protagonistas muchas de ellas a principio del siglo XXI, cuando la prensa de espectáculos las siguió con cámaras escondidas y se les acusó de practicar prostitución. Esto limitó posteriormente su presencia en los programas cómicos en donde antes eran frecuentes. También las *vedettes* se han visto implicadas en una competencia por la presencia mediática con las modelos, las cantantes de cumbia, porristas y concursantes de programas juveniles. Pero durante las décadas de 1970, 1980 y 1990, ellas fueron protagonistas de programas televisivos de cumbia y de comedia asociados al consumo popular. La migración de gustos fue fruto de la inserción a la economía neoliberal desde la década de 1990, economía en la que la separación de «programas televisivos para pobres» es inviable y la aspiración es la característica del consumo. Esto ha sido causa del retroceso de la popularidad de nuestras bailarinas de espectáculos.

La lucha libre peruana sufre igual dificultad para acceder a los medios masivos. Su interesante condición liminal entre espectáculo y deporte no le da cabida en un espacio determinado y, si bien en la década de 1970 tuvo cobertura mediática semanal en un canal local, el gobierno revolucionario de entonces limitó su transmisión, al considerarlo un espectáculo alienante. Sin embargo, el consumo de lucha libre estadounidense es bastante popular a través de canales de cable, por retransmisiones en canales locales y en la venta de productos relacionados a los luchadores, como juguetes, pósteres y videos, entre otros.

Sin embargo, en los últimos años han aparecido hasta tres programas de internet y varias páginas de blogueros que publican los acontecimientos de la lucha libre nacional, mientras que la prensa televisiva muestra paulatinamente interés por encontrarse con los gladiadores peruanos. Así, en las últimas luchas de 2015, se hicieron presentes periodistas del grupo El Comercio, canales de televisión y prensa deportiva.

Popularizada desde la década de 1950 en Lima, el auge de la lucha libre llegó en los primeros años de la década de 1970 con transmisiones televisivas desde el auditorio Amauta, para luego recalar en el coliseo cerrado del puente del Ejército. Pero, así como en el caso del vedetismo, la lucha libre fue perdiendo espacio tanto por la irrupción de un nuevo público que prefirió los espectáculos de cumbia en las carpas donde se performaba lucha en la década de 1980 como por la irrupción de nuevos entretenimientos televisivos. Precisamente por la influencia de la televisión y las ligas estadounidenses, un grupo de jóvenes comenzó a organizar una liga de lucha en Lima en 2006 contactando con veteranos luchadores que se constituyeron en los nuevos maestros.

Hasta aquí podemos ver que ni el mundo del vedetismo ni el de los luchadores pertenecen al consumo cultural de élite, y en gran parte recorren su existencia a través de los medios masivos. Este aspecto es interesante, pues si bien hay pocos espacios actualmente para la *performance* de una *vedette*, sigue siendo como concepto un personaje popular en la prensa de espectáculos y los anuncios de animación de conciertos o discotecas; en general, la *vedette* es parte de una definición internacional de artista asociada a la danza, la actuación y el cabaret. Mientras tanto, la indudable popularidad de la lucha libre se mantiene en una suerte de dinámica constante, desde su presencia nutrida en la Lima de los años setenta hasta su permanencia popular en las películas mexicanas de enmascarados y el *boom* de la lucha libre estadounidense de los últimos treinta años. Esto ha impactado y actualmente la lucha libre es popular en muchos lugares y en el Perú está luchando por serlo en el ámbito local.

Se trataría entonces de dos tipos de espectáculos y de arte que, por un lado, gozaron de gran popularidad, pero ahora luchan por abrirse paso o sobrevivir ante nuevas competencias y, por otro lado, son reconocidos en general como «populares»,

en el sentido en que se identifican con gustos mayoritarios. Es decir, la aceptación o lo que Hinds llama «popularidad» es una propiedad *sine qua non* de la cultura popular (1996).

Relacionado con esto, se debe señalar que una característica en la cultura popular urbana peruana ha sido el no ser tomada en serio por los sectores que manejan el discurso de la élite cultural (representados por el Ministerio de Cultura, la marca Perú, la escuela, las universidades y el Ministerio de Educación), lo que le ha dado relativa libertad para transgredir una serie de aspectos relacionados con la «conducta formal» o «recatada», siendo una cultura muy abierta al humor y al desborde y por lo tanto un sitio rico para descubrir actitudes referentes a lo cotidiano.

7. MACHOS ALFA Y MASCULINIDAD

Junto con el aspecto de pertenecer al ámbito que hemos definido como «lo popular» y con ello a un espectro con abundantes datos para entenderlos como arenas de negociaciones de significados, tanto en la lucha como en el vedetismo encontramos representaciones intensas de las identidades de género. En un caso se articulan los significados de la hipermasculinidad y en el otro el concepto de lo sensual femenino en un contexto bastante machista.

Respecto a la masculinidad, Norma Fuller considera que no se puede hablar de un solo tipo de esta. A partir de la teoría de género desarrollada a través de la *performance* y el rechazo a lo abyecto de Judith Butler (1990), Fuller desarrolla una interesante propuesta que analiza las contradicciones en la construcción de la masculinidad en las clases medias peruanas, en donde la *performance* exigida al hombre en el guion social observa el ángulo natural que le exige fortaleza física y potencia sexual que corrobore su virilidad. Esta virilidad se confirma demostrando no solamente energía y resistencia, lo que en el caso de los luchadores es llevado al extremo de la exhibición (Fuller, 2001). Sin embargo, parte de tal resistencia se manifiesta en el evidente sufrimiento y en la capacidad de levantarse frente al dolor. Poder arrastrarse en el suelo o estar un momento aparentemente (o de manera cierta) inconsciente en el pavimento ofrecen, por un lado, el espectáculo del dolor que parece gustar bastante al público y, por otro, la oportunidad de recuperar energía para seguir con el combate.

Fuller continúa, definiendo un segundo nivel de masculinidad —que sigue en la madurez al del plano viril—. Es el plano doméstico, donde se exige al hombre fidelidad y una suerte de caballerosidad que corrobore su hombría. Este aspecto de buen padre de familia es el que define al buen peleador o, en la moda mexicana, al peleador «técnico», que representa el bien, el juego limpio y el honor. En este aspecto es importante ver cómo el personaje con mayor adscripción al difícil aspecto tierno

masculino del luchador peruano es el profe. Una suerte de héroe correcto, comprometido y trágico en el sentido de perder debido a su estricto sentido de cumplir reglas, lo que termina siendo aprovechado por sus rivales y, lo que es peor, generando el rechazo de su discípulo, «el nene», que cansado de ser perdedor lo traiciona y lo humilla y, como luego nos confesaría el profe sobre su personaje, «se identifica con los jóvenes de hoy que, junto al éxito, quieren divertirse y no solamente trabajar disciplinadamente».

Juan Carlos Callirgos (1998), citando a Nancy Chodorow, enfatiza la producción constante de la masculinidad y el temor a lo abyecto. Es decir, la masculinidad es un proceso inconcluso que culturalmente se impone con particular ritualidad y que nunca llega a consumarse del todo, convirtiendo al hombre en un eterno enmascarado o encamisado que vive en la angustia permanente de complacer a la sociedad como macho completo.

En un ambiente exclusivamente masculino, la lucha ofrece un espacio de cuerpos de hombres usualmente semidesnudos. Flavio, el director ejecutivo de LWA, nos comentaba que casi como rito de pasaje exigía a sus luchadores mostrar sus cuerpos y no recurrir a camisetas o licras en sus torsos. Frente a esto, tiene sentido mencionar que en un trabajo anterior (Huerta-Mercado, 2012), descubrimos algo que confirmamos posteriormente en 2015: en los cabarets limeños las *vedettes* y bailarinas de *striptease* se enfrentaban a los asistentes (en su totalidad hombres generalmente excitados) arrancándoles sus camisas y exhibiendo sus prominencias y panzas características para poder burlarse de ellos. Los cuerpos contenidos y estructurados, armónicos en los ideales occidentales de vigorexia y fuerza suelen ser los que se exhiben con orgullo y son considerados valiosos por su escasez, frente a los cuerpos flácidos, obesos o sucios.

A los luchadores se les exige cierta estética que es difícil mantener debido a que la mayoría de ellos trabaja, estudia y tiene poco tiempo, incluso para entrenar en la lucha, por lo que no es extraño encontrar luchadores premunidos de panza, subidos de peso o incluso excesivamente flacos. Sin embargo, es mostrando la resistencia frente al dolor (Flavio insistió en que más que de habilidades es un espectáculo de resistencia física y resistencia al dolor) que los cuerpos se tornan en lo que Norma Fuller (2001) califica de «viriles», como hemos dicho. Y la única forma de demostrarlo es superando los límites cotidianos del dolor y mediante la capacidad de romper los límites físicos (volar, zambullirse hacia el pavimento, hacer volteretas aéreas). En pocas palabras, se debe improvisar a partir del repertorio de técnicas ensayadas, hacerlas creíbles, convincentes y efectistas. Un clásico ejemplo de esto son las poderosas palmadas en el pecho desnudo, que suenan bastante, e indefectiblemente reciben como respuesta los gritos del público: «¡Ouch!», «¡Aaaaay!», «¡Aaaaau!», en una

suerte de identificación colectiva, cómplice y lúdica de un auditorio acostumbrado a los rituales de lucha. En una ocasión, ante la queja de los vecinos, vi cómo se pidió al público bajar el volumen de sus gritos y con sorpresa fuimos testigos de cómo todos literalmente en coro susurraban en voz baja el consabido «¡Ouch!»

En general, la lucha es un buen vehículo para poner en contacto los cuerpos masculinos desnudos sin feminizarlos y, por lo contrario, afirmar la condición masculina. Pero no le basta al hombre ser viril y generoso para consolidar su identidad. Fuller (2001) añade un necesario nivel público, en donde se le exige éxito económico, político y social.

Este éxito, en la lucha libre tiene la forma de un cinturón ceñido al cuerpo que lo empodera y que circula en las cinturas de diferentes luchadores, otorgándoles capital simbólico. Tales cinturones se confunden en un sinnúmero de campeonatos y en algunas ocasiones han sido disputados con luchadores internacionales.

Pero en la lucha sobre todo estamos ante cuerpos que rompen la pared que separa al público del espectáculo, que invaden las butacas y hacen sentir el dolor cercano. A su vez, se trata de cuerpos que desafían los límites de la gravedad y se atreven a saltar sobre el pavimento, caer estrepitosamente y hacer acrobacias que generan indescriptible emoción en los leales asistentes. También están las historias de batallas ganadas y viajes al extranjero que los luchadores consignan en sus páginas de internet y ahí también los desafíos, insultos y planes que se construyen como parte de la narrativa de la lucha.

8. EL HUMOR COMO MEDIO

Si bien podríamos decir que la cultura popular en su manifestación de lucha y baile afirma los estereotipos de hombre y mujer, sin embargo, es en las ocasiones de risa, muy frecuentes en las interrelaciones populares frente al espectáculo en el Perú, que se manifiesta la verdadera subversión que la cultura popular pretende en apariencia. Un espacio bastante firme en machismo y agresividad como el popular también revisa sus contenidos a través del humor que lo cubre, evitando el vacío, que como hemos visto, causa metafóricamente horror.

El humor aparece como una goma social que surge ante la sorpresa que anula una expectativa, a decir de la perspectiva kantiana. Siempre se hablará de estructuras mentales que son sorprendidas, transgredidas o reafirmadas a través del humor. Sin embargo, se ha problematizado la pertinencia del análisis basado en estructuras que tienen más de normativas que de praxis.

Así, Michelle de Certau (1984) considera que las estructuras jerárquicas —traducidas en la arquitectura de una ciudad moderna— son negociadas constantemente

a través de la interacción de tácticas y estrategias, escribiendo una narrativa en la ciudad. Estas interacciones buscan confrontar el orden establecido y la vigilancia impuesta y tomar partido por los límites del control. De Certau criticaba así la omnipotencia del control, según la perspectiva de Foucault. Estas trampas y relaciones informales y estratégicas que pasan por encima toda norma han sido una de las características culturales de la identidad criolla urbana en el Perú, que tiene un carácter lúdico de permanente característica carnavalesca, donde la burla y el orgullo por la habilidad propia pasan a ser una suerte de capital cultural conformado también por un conjunto de reglas basadas en la agilidad mental dirigida a conseguir logros que evadan los caminos formales. Este tipo de actitud es atravesado por el discurso humorístico que superpone los planos del «deber ser» con una nueva categoría que, no por aceptada en el grupo, deja de ser subversiva y desafiante.

Siendo el humor un componente de este tipo de relaciones lúdicas que confrontan al sistema, también es un intercambio que genera alianzas y drena frustraciones. En el caso citado arriba, logra lo que se propone. En un sugerente artículo sobre humor masculino, el antropólogo José Limón (1992) lo experimenta mientras ensaya una explicación sobre las interacciones entre los hombres en la frontera mexicana estadounidense. En torno a una parrilla, comiendo fajitas, los informantes hacen analogías fálicas, se burlan entre ellos y reafirman discursos viriles. Limón lo vive en carne propia cuando es incluido en las bromas: primero se sorprende y luego observa y participa, deduciendo que estas bromas entre hombres son una respuesta a las duras circunstancias que vive la población chicana rodeada de presiones económicas, exclusión social y desempleo. Aún más, es algo que la mantiene unida y se maneja reglas para incluir solo a aquellos que se desee en las charlas y juegos, que por cierto tienen la regla de saber aceptar las bromas y reaccionar adecuadamente frente a ellas.

Para efectos del proyecto «Horror al vacío», la observación ha procurado abarcar la mayor parte de aspectos de la producción de discursos. Al conformarnos en un grupo de investigadoras e investigadores, pudimos dividirnos la observación en camarines en ambos casos: la lucha y el vedetismo. Es interesante que estos espacios que podríamos considerar liminales fueran lugares de bromas y de inversión de las realidades jerárquicas. Todo es risa y golpe o palmadas, el lenguaje es libre y las actitudes de comunidad de humor. Es un espacio de relajación e inversión de las jerarquías, es decir, las características del lenguaje carnavalesco, que fueron estudiadas por Bajtín (1987) como una suerte de aspectos rituales en las fiestas previas a la Semana Santa.

Encontramos útiles las características del carnaval al estudiar los distintos espacios donde nuestros luchadores y *vedettes* performan. Porque también la propia *performance* de la *vedette* es un carnaval que a través del tiempo se ha ido enriqueciendo,

como ellas mismas admiten. Esta *performance* se vino haciendo por autodidactismo o mediante un tipo de aprendizaje que proviene de las actuaciones escolares, la vida barrial, las reuniones familiares. Esto hace que la *vedette* tenga un repertorio que sale a relucir de manera bastante nítida en las presentaciones en vivo que hace para promover eventos corporativos, conciertos de cumbia o promociones de diarios populares. A su vez, el aspecto agresivo y brutal de la lucha libre se ve relativizado por el uso constante de comentarios graciosos referidos a la masculinidad de los luchadores, quienes suelen feminizar lúdicamente al rival; o, de manera más frecuente, con chistes dentro del camerino que se centran en poner en duda la categoría de macho.

9. HUMILLANDO LA MASCULINIDAD

En *El arte poética*, Aristóteles centra su atención en el género de la tragedia, sin embargo, ofrece en el capítulo V un avance de lo que se supone desarrollará en el segundo libro (hasta el día de hoy perdido) sobre la comedia.

La comedia es, como hemos dicho, mimesis de hombres inferiores, pero no en todo el vicio, sino en lo risible, que es parte de lo feo; pues lo risible es un defecto y una fealdad sin dolor ni daño, así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y retorcido sin dolor (Aristóteles, 1984, p. 34).

La perspectiva aristotélica sienta la base para entender el humor al interior de una relación jerárquica en donde el humillado no solo es percibido como inferior, sino que es reducido a una condición tal por quien humilla. Aristóteles criticará posteriormente la necesidad permanente de humillar para reafirmar un supuesto poder. Esta idea que conlleva burla y rebajamiento de lo feo y deforme será retomada por Bergson². Por su lado, Thomas Hobbes recoge la perspectiva aristotélica para definir al humor como una «superioridad repentina» (Hobbes, 1983).

Norma Fuller (1996) plantea que en la ciudad peruana hay un reto constante en la competencia entre varones de distintas clases sociales para demostrar virilidad. De la misma manera, Peirano y Sánchez León (1985) encuentran esta competencia en la perspectiva de la viveza del estereotipo criollo que puede vencer una serie de obstáculos mediante su habilidad culturalmente adquirida y celebrada.

² Bergson (1956) concibe el humor como celebración de la supremacía de la intuición sobre la lógica, de la vida sobre la mecanización y de la esencia humana de espontaneidad y libertad. Para Bergson, el humor consiste en percibir algo mecánico incrustado en algo vivo, como un hombre comportándose como robot o un bailarín que continúa danzando a pesar de que la música se ha detenido. Al respecto, se nos viene a la mente el caso de Charles Chaplin en *Tiempos modernos* (1936), donde el personaje sigue como prolongación de la máquina aun cuando está fuera de ella.

En cuanto al baile, en ocasiones la *vedette* es invitada a concluir el evento luego de una caravana de una hora de artistas. Es tan notoria y solicitada su presencia que generalmente ella aguarda ya vestida en tangas y cubierta por un saco en el vehículo asignado por un diario. Ella, apenas le toca su turno, recién sale, convocando así a fotógrafos, admiradores y curiosos que la rodean y obligan a los vigilantes a abrirlle el paso. He observado que la *vedette* también llama la atención de los niños, quienes quieren abrazarla o tenerla cerca. Y es que ella es un personaje disruptor, claramente diferente y llamativo. Una vez que sube al escenario, comienza su rutina, que consiste en esperar el pomposo anuncio a su persona, besar al animador y saludar a un público de hombres, mujeres y niños, preguntando cómo están todos. Usualmente entra en un diálogo muy breve, que se caracteriza por integrarla con la complicidad del público: «¿Quién puede más, los hombres o las mujeres?», «¿Cuántos son del Alianza, de la U, del Cristal?» Luego pasa a bailar con la música que la banda de turno toca, generalmente cumbia o reguetón. Como parte de su espectáculo, la *vedette* suele pedir voluntarios y baila con ellos, ya sea individualmente o en grupos. Curiosamente, no cambia mucho la rutina de los *nightclubs* y los muchachos son semidesnudados a plena luz pública u obligados a echarse en el suelo, también participan de comentarios sobre su hombría.



Foto 3. Elvira Palomino performa sobre un asistente; Casino Beijing, Centro de Lima, 14 de marzo de 2015 (foto: Kim Morla).

El vedetismo moderno en Perú llega de la mano del mambo en los años cincuenta y, después, con los concursos promovidos por el diario *Última Hora* para formar un conjunto de bailarinas. Estas, con el tiempo, estarían presentes en las páginas de farándula escritas por el periodista Guido Monteverde. El estilo de la *vedette* provenía del imaginario de la bailarina caribeña asociada con la naturaleza y su ascendencia africana. Esta mujer había sido representada como sensual tanto en el cine mexicano como en el estadounidense de la primera mitad del siglo XX. En el último caso se había estereotipado la idea de la bailarina que encarnaba una América Latina de fantasía, cubierta de sombreros con frutas y bailando en escenarios tropicales. Sin embargo, el mismo cine estadounidense sienta muchos de los paradigmas de lo que será el musical, el *vaudeville* moderno (entendido como espectáculo que incluía magia, malabarismo, comedia, cantantes y bailarinas) y la estrella femenina del espectáculo, que, como *vedette*, identificaba su personaje con su persona.

Una estrella del *vaudeville* teatral neoyorkino de los años veinte, Mae West, migró del teatro al cine hollywoodense —escribiendo los guiones para las películas que ella protagonizaba— y llevó consigo la estrategia que desarrolló sobre las tablas. Según la investigadora Ramona Curry (1995, 1996), la constante autorreferencialidad que West imprimía al personaje que encarnaba en sus películas permitió que su público rápidamente supiera que ir a verla siempre traería consigo el disfrute del humor transgresor que fue su marca. La creación de un personaje asociado consigo mismo y la constante autorreferencialidad permitió a West construir un personaje audazmente lúdico y convocó rápidamente a un público ya condicionado por la potencialidad transgresora. A partir de esto, West desarrollaba un humor que partía de aseveraciones de doble sentido (o, como hemos visto en las definiciones, con dos planos que sorpresivamente se reemplazan), específicamente con contenidos sexuales. Curry sostiene que West desafiaba con sus comentarios transgresores incluso a la mismísima perspectiva freudiana, dado que en el tratado «El chiste y su relación con el inconsciente», Freud sostenía que los chistes con intencionalidad sexual eran referidos por hombres teniendo a las mujeres solo como temas y no como narradoras.

A diferencia de lo que Curry sostiene para Mae West, las *vedettes* en general consideran que no crean un personaje, sino que son ellas mismas encarnándose y en todo caso potenciando ciertas características. En todas las entrevistas y conversaciones que tuvimos, ninguna *vedette* dijo crear un personaje o *alter ego*. Todas, por el contrario, afirmaron jugar un rol en el escenario que equivalía a ellas mismas, liberando una sensualidad, coquetería o humor que les es inherente. Por lo dicho anteriormente y porque el vedetismo es un oficio que se aprende sin academia y, como muchas artes en Perú, es fruto de la autoinvención, la *vedette* apela a su propia experiencia, a sus vivencias y sus gustos para crear el ambiente en que interactúa con el público.

Susy Díaz se ha convertido así en una recurrente *performer* a la que el público reclama sus famosas dietas, que no son sino definiciones sarcásticas de doble sentido que la *vedette* propone como pregunta y respuesta luego de sus *performances*. Por ejemplo, ella exclama: «¿Sabén cuál es la dieta del panetón?», para que un ansioso público responda: «¡Nooooo!» Entonces ella es la que contesta: «¡Darse un buen atracón con un buen empujón!» El público entonces carcajea y la lista continua con otras dietas, como: «La dieta del abuelo: una pata arriba y la otra en el suelo», «La dieta de Gregorio: en el escritorio», «La dieta del estudiante: darle hasta que se aguante».

10. HOMBRES VULNERADOS POR EL HUMOR

Eva María Abad nos dio su propio testimonio sobre el humor en los casos de un público agresivo:

Tú sabes, a los peruanos les gusta hacer esos chistes subidos de tono cuando te ven, o sea, en una despedida de solteros. Pero tú debes pararlos con otro chiste. Le pregunto a uno por ejemplo delante de todos: «¿Te gusta el sexo anal?» Me dice: «¡Sí!» Y yo le repregunto: «¿Y no te duele?» Y todos nos reímos. O le pregunto a otro: «¿Dónde quieres besarme?», haciéndome la inocente. Lo hago cerrar los ojos y traigo a uno de los bailarines hombres para que lo bese. Cuando las personas están borrachas, muy borrachas, siempre hay una oportunidad de derrotarlos. Tienes que estar siempre un paso adelante.

Parecido desafío hace Gladys Trocones en sus actuaciones, poniendo en juego no solo la virilidad de los hombres de su avezado público, sino también la hombría esperable de los mismos o, en sus propias palabras:

Hago a los más agresivos, los más mañosos, [que] salgan al frente de todos. Les hago quitar la camisa, lucen su panza y nos burlamos con todos. Los hago bailar conmigo y si se acercan mucho les cojo la nuca y los samaqueo y comienzo a hablarles como a un niño y les digo: «Pobrecito, su mamá no le enseñó a comportarse». Algunas veces el tipo es muy agresivo, entonces le saco la correa, no solo la camisa, lo pongo en mis piernas como niño y lo azoto en la espalda, le dejo marcas en la espalda, para que su mujer lo vea cuando llegue a casa.

11. LOS PERSONAJES MASCULINOS: CARNAVAL Y DESNUDEZ

El mismo aspecto de «crear personajes» fue investigado en el caso de la lucha. Es fácil distinguir en la lucha la bipartición entre personajes rudos y técnicos, que en el fondo trasluce la mítica división de «bien y mal». Flavio, director ejecutivo del LWA como mencionamos, sostiene que cada chico elige junto a los directivos el personaje que quiere ser y en el fondo «es cada uno de ellos, potenciado al mil».

La lucha tiene como principio fundamental el construir historias como secuestros, insultos, amenazas, desafíos y apuestas (por ejemplo, la máscara contrapelo: el perdedor será desenmascarado o en su defecto, si no usa máscara, se le afeitará públicamente la cabeza) y también alianzas entre los buenos para desafiar a los malos. Estas historias parten del principio de invitar al público a abandonar todo tipo de escepticismo y caer en el juego de la lucha, creer todo lo que ocurre al interior de ese universo creíble. Una clave para ello es tomar un ambiente de carnaval donde todo se invierte, donde todos pueden insultarse y donde los malos se burlan del árbitro y del público casi como rogando ser pifiados y rechazados por un público en plena catarsis. Si bien las luchas son acrobáticas, excesivas y en todo sentido espectaculares, el éxito de un luchador radica en su carisma, es decir, en su capacidad de integrar al público en su actuación o en la imagen que su personaje genera dentro del espectador. Así, logrará el éxito quien pueda humillar de forma ingeniosa a su adversario, hacer una buena entrada e interactuar con sus rivales y aliados. Es innegable que el humor es la clave en este nivel de interacción donde las acciones son intensas y el público está dispuesto a no tomar nada en serio.

A mediados de las Fiestas Patrias peruanas de julio de 2014, se ofrecía en un estacionamiento de alquiler en Surco una suerte de feria de ropa usada, adornos varios, juguetes y discos de vinilo en improvisados toldos. En un extremo y ante la vista de todos en el ring que se había armado, Paul London, exluchador de la World Wrestling Entertainment de Estados Unidos, dictaba una clase magistral y práctica a los luchadores y sostenía que la lucha es una suerte de relación y de narrativa que tiene que comenzar de manera firme y radical, es decir, ambos contrincantes deben abrazarse de forma radical. En un simpático «spanglish», London afirmaba:

Yo sé que tienen miedo a parecer gays, somos hombres en mallas abrazándonos.
No importa lo que piensen, contáctense.

Y London tenía razón, había percibido que había cierto temor en la construcción de la masculinidad entre nuestros luchadores, al menos para poder performar libremente mostrando torsos desnudos, pantalones de licra y contactos corporales que no aceptaban la más mínima distancia. Flavio me decía que los desafiaba a todos a luchar sin camisetas y con el torso desnudo y que era frecuente ver a los chicos entrar a los baños para depilarse las axilas, los pechos y en general todo vello visible.

Efectivamente, para que dos hombres semidesnudos o en licras estén en extremo contacto físico necesitan una serie de vehículos discursivos que permitan que sean vistos como actos aceptables e incluso celebratorios de una masculinidad que no se discute (o que si se discute es solo como parte de la provocación para generar aún más violencia por el insulto), de ahí que es clásico insinuar que una pareja determinada

de luchadores, a decir de sus rivales, son también una pareja gay, incentivando la agresividad de unos contra otros. Los cuerpos semidesnudos de hombres interactuando de cerca solo encuentran aceptación del mismo grupo si están dándose golpes o manteniendo actitudes de juego y burla.

Fondo Editorial PUCP

LAS MÚLTIPLES DIMENSIONES DE LA VIOLENCIA

Fondo Editorial PUCP

QUATRO TEMAS DE UNA REFLEXIÓN DIVERGENTE SOBRE LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

Rita Laura Segato

Universidad de Brasilia

Universidad Nacional San Martín, Buenos Aires

En el año 2003 publiqué *Las estructuras elementales de la violencia*, un libro donde presento la violencia de género de una forma universalista o, mejor dicho, donde busco los aspectos de más larga duración en la estructura de género. Allí afirmo que el género tiene un tiempo tan largo como el tiempo de la especie, un tiempo lentísimo, mucho más lento que el de la historia de las mentalidades. Es un tiempo casi cristalizado, parece un tiempo natural. Es por eso que es tan difícil modificar la opresión de género. No he dejado de creer en esa afirmación, pero a lo largo de los años he conseguido historizar el género e introducirle una inflexión radical.

La lentitud del tiempo del género la constatamos en el presente. A pesar de la cantidad de luchas, la cantidad de leyes, la cantidad de políticas públicas y la cantidad de instituciones, la letalidad del género se acrecienta. Esto no implica solamente un aumento en el número de crímenes, sino en la crueldad que involucran. Sucede de forma similar en el campo de la violencia no letal contra las mujeres: no conseguimos ponerle freno. Muchos de los que se oponen a nuestras luchas sostienen que no se puede comparar el pasado con el presente, porque hoy las mujeres denuncian más. En el campo de la violencia letal, cuando hay un cuerpo, cuando hay una muerte, se puede tener, con un margen de error, certeza de que esos cadáveres no solo no disminuyen, sino que cada vez son más en proporción a la población total. En Brasil, en 2012, se mataba a una mujer cada dos horas. Esa proporción, considerada en proporción al conjunto de la población brasilera, era ya de por sí muy grande, pero en el año siguiente se mataba una mujer cada hora y media. Algo similar vemos para Centroamérica en los últimos años. En el otro campo, el de la violencia no letal, sí es posible aceptar el argumento optimista de que hay hoy más denuncias de violación

y de violencia doméstica, pues antes esos tipos de violencia eran entendidos por muchos y en diversas regiones como parte de la costumbre y las mujeres no la denunciaban. Aun así, se constata que no se consigue frenarla: el imaginario de género que se encuentra por detrás de ella, como su caldo de cultivo, se encuentra intacto. No hay ninguna señal de que esos tipos de violencia no letal estén siendo detenidos por las leyes, o sea, por nuestras luchas dentro del campo estatal.

Entonces, el género es un cristal muy duro de romper, parece que en él no existiera el tiempo. Una de mis dificultades como persona que piensa el género desde hace mucho es colocar la historia dentro de él. Porque una cosa es afirmar que el género no es natural sino cultural y plenamente histórico, pero otra muy diferente es colocar la historia en el género. No ha sido una tarea fácil, por lo menos para mí.

Lo que sigue son apuntes fragmentarios de mis esfuerzos en ese sentido, apuntes que he ido recogiendo a lo largo de la última década o algo más, desde la publicación del libro mencionado. Y como creo que uno piensa mejor a través de la polémica, presento esos apuntes bajo la forma de tres debates, tres divergencias entre feministas que fui encontrando desde el año 2003. Las disidencias convocan, agitan el pensamiento, de allí su utilidad.

Voy a enunciar estas tres divergencias en el orden cronológico en que fueron surgiendo en mi pensamiento. Recientemente me he dado cuenta de que forman parte de una misma esfera, de un mismo universo de cuestiones. En realidad, creo que estas tres polémicas feministas están profundamente emparentadas, son parte de un debate único e indivisible. No he llegado todavía al final de estas reflexiones. El siguiente, entonces, es un pensamiento que expongo de manera no conclusiva, pero percibo que detrás de tales divergencias hay una estructura única que conjuga en circunstancias particulares dos grandes posiciones.

1. FEMINICIDIO Y FEMI-GENOCIDIO

La primera de esas divergencias es posiblemente la más conocida para las personas que me han leído: se trata de la que encontré cuando me enfrenté a la circunstancia de Ciudad Juárez. Llegué allí por una convocatoria, una invitación, que me hicieron algunas organizaciones de la ciudad, porque el modelo sobre el mandato de masculinidad que presenté en *Las estructuras elementales de la violencia* (2003) encajaba como un guante en la mano para entender los crímenes de mujeres. Como ya señalé, ese es un libro universalista que habla de ese tiempo larguísimo y ubica en el mismo lugar a las sociedades tribales, modernas y contemporáneas, las considera de una forma semejante. Sostengo, entre otras cosas, que el cuerpo de mujer es la primera colonia, que la primera colonia en la historia de la humanidad fue el

cuerpo de la mujer. Antes que nada, el libro habla de masculinidad, de un mandato de masculinidad, la cofradía masculina, la hermandad masculina, entendida como un pacto que necesita de víctimas sacrificiales. La mujer juega un papel funcional ahí por el lugar en el que es colocada. La conclusión es que el pacto masculino tiene ya en sí la estructura del pacto mafioso, del club, de la hermandad, de la cofradía.

Una vez en Ciudad Juárez, me encontré con lo que en mi ensayo *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2013) llamé «voluntad de indistinción» por parte de los medios, las autoridades, la fiscalía, la policía, los forenses. El discurso con que se hablaba de los crímenes y de los cadáveres que se encontraron tiene esa característica, la voluntad de indistinción. En los informativos abundaron noticias sobre el hallazgo de cuerpos. Las muertes por maridos celosos, las muertes por deudas de narcos, las fosas comunes y los cadáveres de mujeres característicos de Ciudad Juárez son presentados de la misma manera, todo se muestra revuelto. De noche, todos los gatos son pardos.

En la misma platea de la que participé en Ciudad Juárez, los actores se dividieron entre el grupo que hablaba de la victimización de las mujeres como un único fenómeno y otro grupo, pequeño, minoritario, que empezamos a hablar de la necesidad de tipificar, aunque no de la manera en que normalmente se entiende la palabra «tipificar». La mayor parte de las personas entienden tipificar como colocar dentro de la ley la palabra «feminicidio» y los crímenes con motivación de género. En este caso, con este grupo minoritario, decíamos que es necesario separar los tipos, los móviles, los contextos que producen la letalidad femenina. Todos los crímenes contra las mujeres están contenidos por el gran simbolismo de género, por la gran estructura patriarcal, todos tienen el esquema de género en su subterráneo. Pero la casuística hace que debamos entender algunos asesinatos de mujeres en su particularidad, porque, si no lo hacemos, no podemos investigarlos, es imposible.

Es lo que entendí y defiendo en varios textos, como por ejemplo en «Femigenocidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho» (2011b) y también en otro más breve, «Femigenocidio y feminicidio» (2012). La idea es que, si no tenemos protocolos específicos, no podemos investigar crímenes como los que se volvieron visibles en Ciudad Juárez, hayan ocurrido allí o en otras localidades. No podemos investigar esos crímenes con la misma metodología policial, ni los jueces pueden juzgarlos con los mismos patrones de comprensión con que se juzga y se prende, por ejemplo, a un marido asesino, a un feminicida del espacio doméstico o a uno de las relaciones interpersonales. Ha sido muy difícil que esto atravesara al movimiento feminista y lo sigue siendo. He leído diversas tesis sobre feminicidio —inclusive me llaman para examinarlas— que no capturan la idea de esa diferencia.

Carecemos de protocolos para crímenes de mujeres en espacios de no relación, donde no existe interpersonalidad de ningún tipo. Sucede igual cuando es imposible referirlos a móviles individuales, por ejemplo, los crímenes en serie. Lo mismo es válido para los boletines y los formularios forenses. Debemos comprender que hay mujeres que no mueren en el campo de lo íntimo y que por eso todo el protocolo debería ser adaptado. Estos casos se aproximan a los crímenes de guerra o de «paraguerra», donde como mucho influirá el barrio, la relación de una mujer con un determinado grupo o espacio geográfico o tribu —como en África, específicamente en Congo—. Si no separamos este tipo de crímenes, no pueden ser comprendidos, no se puede echar luz sobre ellos, no se pueden investigar, no pueden ser juzgados.

Un ejemplo lo constituye el juicio por los crímenes del caso llamado «Campo Algodonero» de Ciudad Juárez, realizado en Santiago de Chile en el año 2009 por la Corte Interamericana de Derechos Humanos. El tribunal, presidido por la jueza chilena Cecilia Medina, no aceptó considerar la violación como tortura. Ella votó en disidencia y defendió la posición de que se trató de tortura sexual. ¿Por qué el tribunal no adoptó esa misma posición? Porque la tortura es un crimen de interés general y la violación es un crimen particular hacia las mujeres. Encuadrar las violaciones del Campo Algodonero como tortura sexual, sería llevarlas al campo de lo universal. Es un tema muy grande, un capítulo para mí no cerrado. Si aceptamos que la violación es tortura, ¿qué tipo de tortura sería? Conuerdo con el voto de la jueza y me resulta muy interesante que ella, siendo la presidenta de esa corte, no haya podido imponer la perspectiva de que se trataba de crímenes de interés general, de tortura, de crímenes plenamente públicos.

Esa es la primera divergencia. A pesar de ser todos crímenes que emanan de un mismo lecho de género, de un subterráneo, de una estructura de género, hoy las mujeres están muriendo cada vez más en un campo que es plenamente público, que no puede ser referido a las relaciones interpersonales, ni puede ser personalizado en sus móviles. Por alguna razón que habría que analizar, al movimiento feminista le resulta inmensamente difícil comprender esa diferencia. Pero se vuelve indispensable entenderla en la práctica, porque debemos ser capaces de elaborar protocolos de investigación y protocolos forenses específicos. Los protocolos jurídico-policiales deben cambiar según se trate de un escenario o del otro.

En mi vocabulario, propongo hablar de feminicidios para todos los crímenes contra las mujeres con intención letal, separando algunos que llamo femi-genocidios, que no pueden ser referidos a móviles personales, ni a la interpersonalidad. Surgen aquí muchos problemas. El más importante está vinculado a la conveniencia política de sumar todos los crímenes de género, porque los números son muy llamativos, muy convocantes desde el punto de vista del conjunto. Además, los crímenes domésticos

son evidentemente mayoritarios. Otro de los problemas es que por nuestros moldes mentales tendemos a privatizar, a domesticar y a referir al campo de lo íntimo todas las cosas que tienen que ver con el destino de las mujeres. Eso tiene que ver con la modernidad; la modernidad privatiza lo femenino, lo doméstico.

Recordemos, sin embargo, que, según las últimas cifras de Naciones Unidas, América Latina es el continente más violento del mundo. La letalidad por violencia criminal, no por guerra, es mayor inclusive que la de África. En nuestro continente tenemos la ciudad más violenta del mundo, San Pedro Sula, en Honduras. En este marco, en América Central, los crímenes que no son de carácter doméstico están creciendo a un ritmo muy superior a aquel en el que crecen los crímenes de orden doméstico. Y en casi todos nuestros países del sur, algo más pacíficos que los de América Central, con la excepción de Brasil —que tiene índices de criminalidad iguales o mayores a los de México—, están surgiendo también crímenes respecto a los cuales no tenemos herramientas para comprenderlos, porque los privatizamos a todos.

Enfatizar la necesidad de tipificar este tipo de crímenes no implica negar el valor de las luchas en el campo estatal y la introducción de instrumentos jurídicos tales como «feminicidio» o «femicidio» desde los organismos internacionales. Como discurso son muy interesantes, aunque no creo que tengan un gran rendimiento en términos de sentencias por parte de los jueces. Lo que sí logran, es ir colocando palabras al sufrimiento de las personas, construyendo una retórica. El discurso jurídico va así haciendo posible la creación de un hablar. Esa es la eficacia simbólica del derecho, su eficacia performativa. Los instrumentos jurídicos se hacen más potentes cuando son usados, antes que por los jueces, por el resto de las personas.

2. LA VICTIMIZACIÓN DE LAS MUJERES EN LA GUERRA

La segunda divergencia, con la que me encuentro de una manera cada vez más clara, está vinculada con la primera y tiene que ver con las nuevas formas de la guerra. Si bien esta divergencia se relaciona también con lo que sucede en Ciudad Juárez, hay una ampliación. El núcleo fuerte de mi observación viene de Guatemala. Ya en Ciudad Juárez percibí un universo bélico, aunque de un tipo bélico no determinado todavía, sin las definiciones que hoy son imprescindibles para hablar de nuevas formas de la guerra. Me refiero a un gran ámbito paraestatal que se expande en nuestros países y que tiene varios formatos. En el pasado, las dictaduras actuaron con un gran rango de paraestatalidad. Hoy actúan de este modo las mafias, las varias formas en que el Estado se duplica, las varias formas de control, de ejercicio de la violencia de una manera organizada.

Como parte de ese fenómeno de duplicación, el Estado muestra con toda su fuerza un segundo brazo que siempre tiene. Pienso en autores que han hablado de estado de excepción, como Agamben (2004) y otros. Para Alemania, por ejemplo, un jurista llamado Günther Jakobs vuelve actualmente sobre un discurso jurídico como el de Carl Schmitt y afirma que es necesario tener leyes especiales para árabes. Jakobs vive en Alemania hoy. Y nosotros pensamos que Europa está libre de este tipo de ideas, propias de una filosofía que es la del nazismo. En el mundo del nazismo, las leyes comunes continuaron siendo las mismas, pero se hicieron leyes especiales para judíos. La gente «normal», los alemanes que hacían transacciones comerciales, vendían casas, compraban comercios, se casaban, se mataban por razones personales, continuaron teniendo una legislación. Y se elaboró una legislación especial para judíos. En *El enemigo en el derecho penal* (2006), Zaffaroni, jurista argentino, hace un muy buen análisis y una exégesis de Günther Jakobs.

El Estado siempre tiende a duplicarse. Cuando es necesario, saca su brazo y se duplica, casi cotidianamente. Un policía actúa en forma paraestatal en cualquier Estado, en cualquier país del mundo, porque tiene investidura de juez y juzga en la calle. En Inglaterra, por ejemplo, mataron a un joven brasilero y no se pudo culpar al policía que lo hizo, porque en la calle él tiene fuero de juez, juzga el peligro y lo juzga solo. Y si juzga que hay peligro, mata; y no puede ser enjuiciado. Existe un margen de paraestatalidad permanente en toda la violencia legítima estatal y en cualquier lugar del mundo. Ese campo, que está siempre presente en la estructura estatal «moderna», «cívica», «legislada», se amplía en algunos contextos. Esa esfera se vuelve más grande que la propiamente legal, de orden normal.

La naturaleza siempre dual y duplicable de todo Estado es un tema muy importante que no puedo agotar en este texto. Ante esto, somos movidos a una intensa, fervorosa, fe estatal; tenemos una gran fe ciudadana, nunca constatada, nunca chequeada, nunca examinada atentamente. Valdría la pena que nos preguntemos si esa fe estatal que nos mueve, que mueve nuestro movimiento y todos los movimientos sociales, se confirma.

En América Latina percibimos un campo bélico difuso que algunos autores comienzan a llamar nuevas formas de la guerra, nuevas guerras o formas no convencionales de la guerra. En los países más violentos, vemos la ampliación de esa esfera que, de una manera muy genérica, vengo llamando paraestatal. Estamos ante una guerra informal que se extendió primero en la época de los gobiernos autoritarios y luego continuó en las épocas de las pandillas —las maras de América Central—. Hay sectores que podríamos definir como corporaciones armadas, que organizan, mantienen y controlan caudales de riquezas que responden a ciertos dueños. Y esto, que se relaciona con lo planteado para la primera divergencia, me lleva a decir que necesitamos nuevas definiciones para la guerra.

En nuestro mundo existe un nexo histórico, personal incluso, entre la gente que actuó o actúa en los grupos armados durante la represión del para-Estado militar, de los autoritarismos de Estado que tuvimos y de las mafias actuales. Muchas de las personas que antes ejercían en el Estado, como un segundo brazo, pasaron a hacerlo en seguridades privadas y también se dirigieron al crimen, se volvieron las corporaciones armadas que hoy actúan de modo criminal. Esta recolocación de recursos humanos es palpable en Argentina, pero lo es más y es conocida en El Salvador y en Guatemala. De esta forma, las prácticas que fueron de guerra de los años ochenta son las prácticas corrientes de hoy y continúan siendo las del narcotráfico —uno dice «narcotráfico», pero no se trata solamente de narcotráfico—.

Las nuevas formas de la guerra tienen como característica una victimización extrema de las mujeres. Dentro del feminismo han surgido dos posiciones al momento de considerar esta victimización. Elizabeth Odio, una jueza de Costa Rica, la primera jueza mujer en la Corte Penal Internacional, tiene un bello ensayo que es una historia de la guerra y las mujeres (2001). Su perspectiva, a pesar de sostener que las formas de crueldad contra el cuerpo de las mujeres en la guerra parecen exacerbarse después de Yugoslavia, es una perspectiva de continuidad. Pero ya habla ahí de un cambio de grado. Otros autores, como Mary Kaldor (2012) o Herfried Münkler (2003, 2005), un alemán oriental que tiene dos libros que mapean estas nuevas formas de la guerra con foco sobre todo en Yugoslavia, se concentran en los aspectos novedosos de la crueldad sobre el cuerpo de las mujeres. Identifico una coincidencia llamativa entre lo que he escrito pensando en América, especialmente en América Central y México, y estos dos autores para Europa.

En guerras anteriores, el daño a las mujeres era colateral al daño bélico, a la guerra misma. Sucedió por botín de guerra, por anexión de territorios y de sus mujeres como territorio, por inseminación y captura como concubinas y esclavas sexuales, etc. Estos autores y yo misma, para América Central, decimos que la guerra se hace hoy mediante la victimización de las mujeres. Lo que era colateral se ha vuelto central, se ha vuelto la forma de hacer la guerra. Es importante decir que estos autores no son feministas. Yo lo soy, pero estos dos autores no, son especialistas en guerra. Mary Kaldor (2012) afirma que el método de la guerra contemporánea es la profanación, entre otras cosas, la profanación de las mezquitas. Así puede caracterizarse también la destrucción de los budas arqueológicos, esculturas colosales de piedra, en Afganistán. De forma equivalente, el cuerpo de la mujer es, entonces, profanado. En un sentido similar, Münkler (2003, 2005) dice que la manera de destruir sin genocidio es atacar los lazos comunitarios en el cuerpo de las mujeres, profanar a la mujer. Es el método mismo de la guerra. En Guatemala esto se ve claramente, porque está incluido en los manuales, en la instrucción para la guerra.

Aquí puedo introducir entonces la segunda divergencia de la que quiero hablar. Una parte del movimiento, siguiendo sobre todo a Catharine MacKinnon, habla en continuidad de crímenes de guerra y de crímenes de paz; no hay tiempo de paz para el género, el género no conoce tiempo de paz. Este grupo de mujeres afirma que la práctica de violación en las guerras contemporáneas, en las nuevas formas de la guerra, es una prolongación y una expansión de la experiencia doméstica, de lo que pasa en los hogares. Para el caso de Guatemala, por ejemplo, según un discurso subterráneo, el problema de los hogares mayas es que los hombres son incivilizados, pegan a sus mujeres; es un mundo explícitamente jerárquico, no tiene patrones cívicos de género como nosotros —en realidad, me pregunto si los tenemos—. Cuando la guerra llega a Guatemala, eso que ya era violento dentro de los hogares se amplifica y es la forma en que se victimiza a las mujeres, como continuidad de lo que ocurría en el espacio del hogar.

Sin embargo, los autores que vengo citando, Münkler específicamente, dicen que hasta en sociedades donde la violación no era una práctica regular sino una en la que se incurría muy raramente, en circunstancias de conflictos pasa a estar en los manuales de la guerra, pasa a ser parte del entrenamiento para la guerra. En Guatemala eso es clarísimo. Para continuar situando el ejemplo, podemos decir que en los hogares guatemaltecos había una jerarquía de género, mujer y hombre no valían lo mismo. Era una jerarquía de prestigio, basada en la división sexual de los papeles laborales, sociales, etc., todo lo que criticamos a las sociedades tribales. Pero, al igual que en el mundo árabe, no había violación.

Por eso es muy importante hilar fino. La indiferenciación con relación a las violencias de género, la práctica de poner todo junto, a veces nos lleva a dar vueltas en círculo, a no encontrar salidas para nuestros problemas. Tanto para el mundo de Europa Oriental que Kaldor y Münkler analizan, como para nuestro mundo centroamericano, sudamericano, «nuestroamericano», la guerra ha introducido como estrategia la tortura sexual de las mujeres hasta la muerte. Y sucede tanto en las guerras de represión como en las del tipo de Ciudad Juárez, las guerras de mafias en ese gran ámbito paramilitar, paraestatal. En lugar de una amplificación desde el hogar hacia la guerra, lo que hay es un retorno de la guerra a los hogares y una exacerbación de la violencia doméstica por la existencia de esa guerra, que afecta sobre todo a ciertos bolsones de la población. En algunos países, como Guatemala, Honduras y El Salvador, afecta a toda la población. Brasil podría también incluirse en este grupo, ya que a pesar de que produce una fachada de paz, los números de la victimización y los homicidios cada cien mil habitantes son altísimos, son números de guerra. Entonces, en algunos lugares esto es extenso y afecta la vida, es palpable para toda la población. En otros países se trata de pliegues, de dobleces, de bolsones

donde hay altísima letalidad. Mi posición no es que en esos bolsones las formas de la guerra son una continuidad de la vida doméstica, sino al contrario, que es la misma forma de la guerra que hace foco en la destrucción del cuerpo de las mujeres y con eso destruye la confianza comunitaria.

Respecto a esto, he ido modificando mi posición. Hasta no hace mucho hablaba de la destrucción del cuerpo de las mujeres como forma de destrucción de la moral enemiga. Hoy, después de haber trabajado en Guatemala durante varios meses, he cambiado un poco esa visión. Entiendo que se trata de la destrucción de los lazos de confianza del tejido de la comunidad. Es una forma de hacer la guerra que vuelve y entra en el espacio doméstico. Hay una realimentación del patriarcado por la guerra. Es como un círculo, creo que hay una inversión en la secuencia. La guerra aprende de las estructuras patriarcales y las aplica para disolver la comunidad, para desocupar territorios sin genocidio. Así está planteado en el vocabulario de los autores que piensan sobre Europa Oriental: como técnicas para desocupar territorios y producir la desintegración de un pueblo sin genocidio. El eje de gravedad, el centro de gravedad, el ombligo de ese cuerpo social es el cuerpo de las mujeres.

En los manuales a los que me referí antes se pueden localizar artículos, pautas, donde se habla claramente de disminuir los reparos de los soldados por causar daños a las mujeres. Ahí surge un problema: ¿por qué se ataca a las mujeres? Eso ya lo había planteado desde Ciudad Juárez: ¿por qué a las mujeres?

La mujer no es el enemigo bélico, no es el soldado enemigo, no es el recurso armado de la tropa enemiga. Los hombres mueren mucho más de muerte violenta, criminal, pero también matan en la misma proporción, hay proporcionalidad entre el grado de violencia letal que ejercen los hombres y el que reciben. Las mujeres, en relación con la muerte que causan, mueren muchísimo más de muerte violenta que los hombres. Entonces, ¿por qué las nuevas formas de la guerra no simplemente anexan a las mujeres y las inseminan, como en las guerras que van desde los primeros relatos y evidencias que tenemos del mundo tribal hasta la Segunda Guerra Mundial? Hasta ese momento hay una continuidad clara, la mujer no es el objeto de la destrucción. Es anexada, violada, secuestrada como concubina, como esclava, pero como un subproducto de la guerra. ¿Qué pasa después de Yugoslavia y de Ruanda, por ejemplo? ¿Qué ocurre en esa fase tardía de la modernidad y del capital, que la mujer pasa a ser la forma de la guerra? En Ruanda y Yugoslavia hay un fenómeno de paramilitarización de las guerras. Las guerras antes eran entre Estados, se hacían con insignias, con uniformes, con métodos para levantar la moral de la tropa. Todo era convencional, eran guerras de escuela. Hacia la segunda mitad del siglo XX la guerra se paramilitarizó.

La guerra hoy en día es técnica, involucra profesionales, psicólogos sociales, neuroprogramadores. Así como hay una programación neurolingüística, existe claramente una programación neurobélica. Se trata de estudios que componen casi una ingeniería, un tipo de ingeniería social que busca identificar dónde está el centro de gravedad de un tejido social, de un tejido comunitario, y por dónde se lo destruye de una manera más eficiente, directa y rápida y sin gastar tanta bala. Hay trabajos que muestran que atacando a las mujeres se ataca ese eje de gravedad, como quien implota un edificio. Se destruye por ahí. La mujer tiene ese papel de puntal, las feministas lo sabemos, de mantener el mundo en pie, de reproducir el mundo.

El contenido del Plan de Campaña para Guatemala es uno de los elementos en que sustentó mi posición. Los manuales dicen textualmente que los soldados que no tienen como parte de su comportamiento habitual la victimización de mujeres tienen que ser entrenados para que bajen ese límite de su acción, para que puedan, así, victimizarlas. Esto encuentra una gran afinidad con lo que sucedió en Argentina después de un periodo en que se prohibió la prostitución en los años cuarenta. En las décadas de 1920 o 1930 hubo allí algunos rufianes franceses y judíos que trajeron prostitución, lo que se llamaba en aquella época «esclavas blancas». E instalaron burdeles, que años después fueron prohibidos durante algún tiempo. Finalizado ese periodo, los primeros burdeles que abrieron, que se permitieron legalmente, fueron los que se encontraban en las proximidades de los cuarteles. Y esto se hizo por ley, está escrito en los documentos de la época.

Más recientemente, hay evidencia de que en algunos lugares sucede algo similar. Por ejemplo, Comodoro Rivadavia es una ciudad ubicada en la costa atlántica patagónica, una región de intensa explotación petrolera en el sur de la Argentina. Este tipo de explotaciones y algunas grandes obras de infraestructura siempre traen consigo la instalación de prostíbulos, la trata de mujeres. Cerca, hacia la cordillera, hay pueblos indígenas o mestizos todavía muy próximos a la vida indígena, a lo mapuche. También hay cuarteles. Algunas investigadoras de esa región sostienen que cuando los soldados son reclutados en esos pueblos, contratados para trabajar en los cuarteles de la costa donde hay explotaciones de petróleo y prostíbulos, lo primero que se hace como parte de su entrenamiento militar es llevarlos a los prostíbulos. Hay testimonios de estos soldados donde relatan que la reducción de la mujer por métodos sexuales no era parte de su experiencia, que son experiencias aprendidas. Esto no significa que no tuvieran género, jerarquías, formas de opresión. Significa que las formas de victimización no son las mismas, no tienen los mismos significados, ni son funcionales a lo mismo.

La victimización de la mujer, entonces, es parte de un entrenamiento militar, para la guerra. Vemos ahí la funcionalidad de la victimización sexual, de la crueldad

contra el cuerpo de la mujer en el campo de la guerra, un campo donde el pacto entre hombres tiene que ser muy estrecho y donde la disolución de patrones comunitarios de existencia es vital. Por los nexos históricos y personales que mencioné más arriba, la criminalidad organizada hoy continúa usando las estrategias bélicas del para-Estado represivo, incluso los manuales de Guatemala. Y esa continúa siendo la estrategia de guerra de los narcos en nuestros países.

Un caso clásico en Argentina fue el asesinato de la niña Candela Rodríguez, que mostró la actuación de una corporación del ámbito paraestatal formada por policías, piratas del asfalto, narcotraficantes. Otro caso que me impactó cuando estaba en Ciudad Juárez es el de un niño, un caso muy hablado un tiempo después de lo ocurrido con Candela. Ambos me hicieron pensar que lo mismo que pasa con las mujeres podría pasar con los niños, porque ni mujeres ni niños son soldados, no son el enemigo de la corporación armada antagonista, no son el enemigo armado. Ellos mueren, son agredidos como una forma de violencia expresiva, un tema que está muy presente en mi libro *Las estructuras elementales de la violencia* (2003) y más aún en el ensayo «La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez» (2013). Es un tipo de violencia que no se usa directamente para vencer al enemigo, sino para expresar su derrota, para simbolizar la deconstitución del enemigo como una fuerza respetable, considerable, poderosa; se agrede, se mata, se destruyen los cuerpos de aquellos que son inocentes de la guerra, que no son soldados antagonistas. De esa manera, se independiza el mensaje, el cual cobra la función de puro mensaje. No es la guerra, es una guerra en el campo simbólico, se especializa ahí.

Recapitulando, vemos cómo, en el primer caso, la mayor parte del movimiento feminista piensa que es necesario colocar juntos todos los crímenes letales contra las mujeres. Yo considero que tenemos que aprender a pensar en feminicidios que son de un tipo particular, que no pueden ser privatizados en sus móviles, que corresponden a móviles que son de un tipo no privado, no íntimo. En el segundo caso, la divergencia está en que existe un grupo dentro del movimiento feminista que piensa que, en la guerra, sobre todo en estas guerras informales, hay una continuidad entre lo doméstico, la violencia doméstica, y la violencia bélica. Yo pienso que hay una discontinuidad, que hay formas de violencia bélica, de crueldad sobre el cuerpo de las mujeres, que son de manual y que luego reingresan al campo de lo doméstico.

3. DESIGUALES, PERO DIFERENTES

Si consideramos al patriarcado como la célula elemental de toda violencia expropiadora y como un tipo de estructura de tiempo larguísimo que prácticamente coincide con el tiempo de la especie, parece una estructura casi natural. Eso no evita que pensemos

que ha sufrido modificaciones a lo largo del tiempo, que es una estructura histórica. Y aquí me encuentro con una tercera divergencia, la más difícil de explicar, la menos concreta, la que requiere un poco más de cuidado. Lo que me interesa destacar es un tercer tipo de discontinuidad, la discontinuidad del patriarcado a partir de la experiencia de la conquista y la colonización. Creo poder probar que la estructura patriarcal tiene ahí una transformación, una vuelta de tuerca que la convierte en el patriarcado moderno tal como lo conocemos hoy, que para mí es el patriarcado de máxima letalidad.

Mi visión sobre este tema está alimentada por diez años de colaboración con la Funai (Fundación Nacional del Indio), el órgano estatal que administra las cuestiones indígenas en Brasil. En 2002, dos mujeres indígenas se presentaron en la Funai pidiendo políticas de género para las mujeres indígenas; políticas que por ese entonces eran inexistentes. Cuando Lula ganó las elecciones y asumió la presidencia en enero de 2003, las mujeres solicitaron al presidente de la Funai que se hiciera una gran reunión y se llevara un pedido al nuevo presidente que estaba llegando al Palacio de Planalto. Fui entonces invitada a dar un taller para 41 mujeres indígenas de todas las regiones de Brasil. Ese taller después dio origen a una secuencia de dos series de talleres, continuadas a lo largo de diez años. Se hicieron en todas las regiones del país y en los talleres participaron mujeres que eran desplazadas, ya urbanas, y mujeres que vivían o viven todavía en sus aldeas; mujeres que hablan fluido el portugués, que todavía lo hablan con gran acento de sus propias lenguas y que no lo hablan —el uso del «todavía» es parte de esta herencia evolucionista de la cual no conseguimos desvincularnos—. Acompañé esta acción estatal en el mundo indígena y, de alguna manera, pude observar también el avance del frente que llamo estatal-empresarial-mediático-cristiano, siempre patriarcal y permanentemente colonial hacia el interior del país.

Una de las preguntas que me hice por entonces fue qué pasaba con los hombres en las aldeas, en lo que llamo —usando una especie de tipo ideal weberiano— el «mundo aldea». En las regiones, en los pueblos donde la organización comunitaria y colectivista todavía existe, que mantiene estrategias de control de la acumulación, de la concentración, tecnologías de la sociabilidad que son propias y proyectos históricos divergentes del capital, ¿qué pasa con el género? ¿Qué pasa cuando ese frente estatal bien intencionado —con sus ONG, sus políticas públicas, escuelas, puestos de salud, acciones para las mujeres indígenas— va entrando en ese mundo? Pasa que, junto a todo eso, aumenta la violencia.

Gran signo de interrogación: ¿por qué sucede esto? Es un fenómeno totalmente convocante para pensar. ¿Por qué junto con el frente estatal y sus alianzas empresariales, mediáticas y cristianas avanzan también las formas de agresión a la mujer

indígena? Esto es observable, es un dato de la realidad. Hay una mujer a quien su marido le cortó un brazo con un machete, otra que quedó renga de los palazos, de los golpes, etc. Esas formas de violencia doméstica, de crueldad contra las mujeres, de odio hacia ellas, no eran propias de la estructura comunitaria previa, tienen que ver con la captura de los hombres por parte del mundo colonial.

Aquí sintetizo un argumento que he desarrollado en dos textos: «Género y colonialidad» (2011a) y El papel del Estado y de las leyes frente a la estructura y las transformaciones de la violencia de género. Es una gran síntesis, casi una geometría de un análisis que tendría que ser mucho más largo.

Una cuestión clave es el acriollamiento. Yo soy argentina, durante una gran parte de mi vida decir «criollo» me parecía una cosa muy bonita. Hoy creo que «criollo», «prejuicio», «homofobia» y «misoginia» son sinónimos. Nuestro mundo criollo es un mundo letal para las mujeres. Y eso tiene que ver con el frente colonial. No soy la única en decir algo así, lo han dicho también investigadoras francesas para el África. Yo lo observo para nuestro mundo. El hombre que guerrea con el colonizador se acriolla, sea un colonizador de la administración ultramarina o un colonizador republicano, de nuestras repúblicas, un agente estatal; es lo mismo.

A raíz de esta observación vengo a dar con la idea de que nos engañaron cuando nos dijeron que nuestras repúblicas representaban un gran quiebre, una gran ruptura con el mundo de la administración ultramarina. Eso es un mito. O ni siquiera un mito, mito es una palabra muy noble como para usarla aquí. Eso es un engaño que sufrimos, porque nuestros Estados republicanos, nuestros gobiernos criollos tienen mucho más de continuidad con el mundo colonial, con la administración ultramarina, que de discontinuidad, quiebre o ruptura. Eso se ve en la manera en que los Estados se aproximan al mundo interior de nuestras naciones.

El caso de Uruguay es muy interesante. En Argentina y en Brasil vivimos fascinados con la gran ciudadanía uruguaya. Pero solemos omitir que es un país que está construido encima de una gran fosa común. Y esos espectros se sienten, están siempre presentes. No se puede suprimir completamente a la población que ha circulado por un paisaje y enterrarla en «Salsipuedes», eso no se puede hacer.

En el avance del frente estatal ocurre un acriollamiento de los hombres, que son capturados primero para defenderse bélicamente de la conquista y luego para negociar la paz. Esos hombres son capturados, secuestrados por los patrones del hombre blanco, por los estilos de sexualidad blanca. La visión, el significado del acceso carnal, cambia completamente. Y el hombre acriollado es profundamente transformado y adaptado, porque tiene que hacer una elección entre su par, su parcerero, su hermano, el hombre blanco, o su mujer, sus hijos y su casa. La interpelación de la masculinidad blanca es muy fuerte, sobre todo porque es vencedora, victoriosa.

Ese hombre se entrega a los mandatos del formato de la sexualidad, del poder blanco, y se transforma en el colonizador dentro de casa.

Este es mi relato de la historia, pero dentro del feminismo podemos ver tres posiciones sobre el tema. Una primera, que de una forma simplificadora podríamos caracterizar de eurocéntrica, dice que el género es igual acá, allá y, si se quiere, peor en el mundo «periférico» visto desde Europa. En el otro extremo, tenemos un grupo de autoras entre las que destaco a una autora argentina, María Lugones, que enseña en Estados Unidos. Aunque estoy en desacuerdo con ella, aprecio sus ensayos, sus textos. Tomando evidencias etnográficas e históricas de un conjunto de autoras, Lugones dice que en el mundo precolonial no existía nada como el género (2008). Su gran inspiración es una autora nigeriana, Oyeronke Oyewumi, que también enseña en los Estados Unidos. Oyewumi afirma que el género en el mundo yoruba es una invención colonial británica, que no existía antes de la colonización británica. Este sería el conjunto de autoras en el otro extremo. Yo me localizo en el término medio.

Mi posición es que en el mundo precolonial sí existía el patriarcado, la jerarquía de género, el mayor prestigio de los hombres y de las tareas masculinas, y una cierta violencia, porque donde hay jerarquía tiene necesariamente que ser mantenida y reproducida por métodos violentos. Pero ese patriarcado era o es, donde todavía existe —y existe en muchos lugares—, un patriarcado de bajo impacto. Donde hay comunidad, la mujer está más protegida. Lo que pasa en el tránsito a la modernidad es esa captura colonial del hombre no blanco y una caída abrupta del espacio doméstico en valor y en importancia política. Eso lo vemos ocurrir, es casi visible en algunos espacios.

En el mundo comunitario tenemos dos espacios. Por un lado, el espacio público. ¿Monopolio de los hombres? Sí. ¿Con mayor prestigio? Sí. ¿Solo el hombre habla ahí en el espacio público? Sí, en muchísimas sociedades tribales. Y, por otro lado, un espacio doméstico, con menos prestigio, pero también político, dotado de politicidad, no íntimo, no privado. ¿Cuándo es político el espacio doméstico? Cuando se nucleariza la familia, cuando el espacio doméstico pasa a ser una cápsula entre cuatro paredes —mamá, papá y nenes— también se despolitiza. Esto se ve en el mundo indígena. Antes, la comunidad tenía su espacio doméstico atravesado por decenas de personas mirando a todo el mundo. No existía, como existe entre nosotros, la noción de vida privada, la idea de proteger la privacidad, ese valor de lo privado que es plenamente moderno e individualista. Tampoco había lo íntimo, lo que no se puede ver, no existía esa visión de las cosas. Ese ojo colectivo se pierde en la familia nuclear, en la nuclearización. La modernización, el individualismo, la nuclearización de la familia, en todo eso hay una caída abrupta del valor del espacio particular, del espacio doméstico, que se vuelve íntimo y privado. Antes no lo era.

Otra diferencia importantísima es que el espacio público en el mundo comunitario no es una esfera donde lo que se enuncia tiene valor universal, no hay universalidad, los dos espacios —público y doméstico— son dos, es un mundo dual. Con la modernidad, esta dualidad estructural se transforma en binarismo. Dualismo y binarismo no son la misma cosa, hay diferencias entre ambos. La estructura binaria es la estructura del uno. Para hablar políticamente, para enunciar un discurso que tenga validez universal, de interés general, que sea francamente político, es necesario enunciarlo en la esfera pública. Esa esfera no existía en el mundo tribal, porque era solo un espacio público, un espacio de dos. Aquí, en el mundo de la modernidad, hay un espacio de uno, la esfera pública es el único espacio donde lo que se habla tiene impacto político en la totalidad de las personas. Quien quiera hablar ahí, tiene que adaptarse, aprender a comportarse, a ciertas formas de corporalidad y de vestimenta. Podemos pensar que es mentira, porque ahí hablan la mujer, el negro, el gay, el deficiente, todos hablan. Pero tienen que hacer un gran esfuerzo de travestismo, un gran esfuerzo de aprendizaje para hablar en la esfera pública. Nadie habla en delantal ahí, porque esa es la esfera que monopoliza y totaliza lo político. Y el resto es resto, es residuo.

Esa es la estructura de la modernidad, letal como nunca, porque transforma la vida de las mujeres, nucleariza las familias y transforma todo lo que nos pasa. Por eso también es indispensable hablar de lo que nos pasa en la guerra, no porque sea numéricamente más importante, sino porque tiene un impacto en nuestro pensamiento sobre lo que nos pasa a las mujeres, nos muestra que puede ser de orden plenamente público. Esto es clave, porque todos los mecanismos que vemos, todos los discursos oficiales sobre las mujeres, empujan el destino de la mujer al campo de lo privado, de lo íntimo, de lo particular. La misma diferencia entre lo general y lo particular, y la manera en que lo clasificamos en la modernidad, está estructurada por el binarismo.

Esa es otra de las grandes divergencias, otro de los grandes debates dentro del feminismo, que considero importantísima para pensar con más claridad. En un escrito sobre este tema, digo algo que es aberrante, *épater le bourgeois*, pero es necesario desafiar los esquemas benéficos con que pensamos y damos vueltas en círculo. Digo lo siguiente: si el eslogan moderno es «diferentes, pero iguales» —que al final es una ficción, porque en la estructura binaria eso es imposible, no hay lugar para el otro, el otro es una función del uno—, en el mundo tribal el eslogan sería «desiguales, pero diferentes», el mundo es francamente plural.

Cuando decimos el gran eslogan nuestro, tan sentido, «diferentes pero iguales», estamos creyendo el discurso de la modernidad. Es un discurso igualitario, pero es solamente un discurso. Como muy bien han dicho las juristas feministas desde siempre, es su gran crítica, la modernidad tiene un discurso igualitario que enmascara la desigualdad. Nunca en la historia de la humanidad la concentración

y la desigualdad fueron mayores que en el presente. Ochenta y cinco personas tienen toda la riqueza de la mitad de la humanidad restante. Nunca la concentración fue mayor. Y eso no significa que la desigualdad sea una cuestión de dinero. Se trata de poder, esas personas tienen poder de vida y muerte sobre los demás.

En el mundo tribal, hombres y mujeres son dos naturalezas diferentes. No existe el postulado de un equivalente universal, de un ser humano universal, con todos los problemas que pueden derivarse de allí. No son jerárquicamente iguales, pero en esa desigualdad los dos son plenos en su ser, en su diferencia, en lo que son. Y tienen su mundo propio. Entonces, son desiguales, pero en un mundo plural. Decir «desiguales, pero diferentes», es una alerta, un desafío. En esas sociedades, hombres y mujeres son dos conjuntos, dos grupos de personas ontológicamente plenas, ontológicamente completas, un grupo no es la deficiencia del otro, la función alterna para el uno. No es el mundo del uno como el nuestro, los dos tienen su completud, su proyecto histórico, sus pactos, sus formas de politicidad, sus alianzas inclusive dentro de la divergencia, sus espacios de hacer política. La mujer tiene un blindaje, la comunidad protege a la mujer, el ojo colectivo, porque el espacio doméstico está poblado por gran cantidad de personas que lo transitan.

Enfatizo la diferencia, porque nos cuesta entender la existencia de esa diversidad en las formas de ser. Las mujeres árabes lo han dicho muchísimo. También lo vemos para América. Quien va al campo, quien se aproxima a la vida comunitaria, ve que las mujeres tienen comportamientos muy diferentes a la vida plenamente urbana. En Argentina vivo en una región muy rural en los Andes. Allí las mujeres son mucho más poderosas que en la ciudad. Es un fenómeno observable, que se va perdiendo a medida que la urbanización avanza, que avanza el mundo de masas y la ciudadanía.

Es que, en el mundo occidental, en el mundo europeo, la diferencia es un problema que debe ser ecualizado de alguna manera, hay que echar mano a un equivalente universal para producir igualdad. Y ahí los sacrificios son muchos. Hoy el mundo comunitario es atravesado por discursos de igualdad, por el discurso de los Derechos Humanos y por el propio debate interno de las comunidades, que van produciendo un camino histórico, en Chiapas, por ejemplo, utilizando los buenos slogans que llegan del mundo de la modernidad. Son mundos abiertos.

No se trata de una cuestión de costumbres, no hablo de cultura, porque el culturalismo es una de las variantes del fundamentalismo. En algunas sociedades tribales, en sociedades indígenas, vemos a veces formas de caciquismo que son criollas, pero se presentan como costumbres propias, como si la jerarquía de género fuera prescripta por la tradición. Ese recurso a la costumbre es un recurso culturalista, que es sinónimo de fundamentalismo. Pasa no solo en el islam, sino también en el catolicismo,

en algunas de las formas de las religiones evangélicas y en el mundo tribal. Por eso no uso la noción de cultura, a no ser que sea indispensable. No estoy hablando de costumbres, sino de proyectos históricos, pluralismo histórico, historia diferente. En esos proyectos históricos diferentes había, siempre hubo, deliberación interna y también cambio. La humanidad nunca fue igual a sí misma en ningún lugar. Eso de que la historia es nuestra, del mundo moderno, blanco, europeo, y que los otros pueblos tienen costumbres es una invención binaria, eurocéntrica, una visión eurocéntrica de los pueblos tribales. Pero no es verdadera. Todo pueblo siempre tuvo costumbres e historia, las dos cosas. Y nosotros, si es que somos pueblo, también.

En algunas instancias me han señalado que idealizo lo tribal. ¿No estaremos, en cambio, teniendo prejuicios contra lo tribal? ¿No tenemos que examinar nuestras creencias? ¿No es una obligación constante de la persona que indaga y que se indaga examinar sus propias certezas? ¿Podemos avanzar en el pensamiento sin dudar de ellas? Ahora bien, nuestras certezas van en el camino de que lo tribal es subdesarrollado. Y lo que yo digo —por eso comprendo las resistencias, porque desafían la certeza general de que lo tribal es subdesarrollado— es que el mundo avanza en la dirección de la violencia, que el holocausto es moderno, como han dicho Hannah Arendt y Zygmunt Bauman, o sea, que sin modernidad no hay genocidio. Estoy colocando esto con absoluta conciencia de instilar una duda en relación con una serie de certezas no examinadas con las que pensamos y trabajamos. Lo creo necesario, porque estamos llegando a la derrota, el movimiento feminista está derrotado en sus luchas por disminuir la violencia.

Este llamado, esta alerta, suele ser absolutamente desconcertante, porque tenemos una ceguera cívica, una fe cívica que nos impide ver la realidad del mundo que habitamos y la realidad de nuestra fe. El discurso de la modernidad es igualitario, pero la igualdad jurídica, liberal, general, enmascara un mundo progresivamente desigual. Y nosotros hemos apostado todas nuestras fichas al campo estatal, el movimiento social ha entrado con los dos pies a expandir el campo del Estado. Yo simplemente pregunto: ¿Cuáles son los resultados de esa apuesta? ¿Cuáles son los resultados que hemos tenido de nuestra apuesta al proyecto de la igualdad?

El desafío es muy grande. Si necesitamos hacer todas las distinciones de las que hablo y, al mismo tiempo, afirmar que el subsuelo de toda la violencia es una estructura común, el patriarcado simbólico, ¿cómo lo hacemos? La solución es pensar históricamente, es indispensable no compartimentalizar ni nuestras teorías, ni nuestro pensamiento, ni nuestras luchas. Estamos cometiendo un error al guetificar nuestras luchas. ¿Por qué puedo decir que es un error? Porque no estamos obteniendo grandes resultados. Hoy nos encontramos frente a un mundo donde el ejercicio de la pedagogía de la crueldad es evidente, basta escuchar el reguetón y muchas de las músicas

que masivamente se escuchan: basta ver la televisión y las propagandas. Vemos todo el tiempo que estamos sometidos y entrenados en una pedagogía de la crueldad. El lente televisivo es un lente rapiñador, despojador.

Finalmente, también debemos preguntarnos, ¿por qué las mujeres feministas manifestamos esa voluntad de indistinción histórica, civilizatoria? Creo que esa es una característica del pensamiento feminista en la actualidad. Así, propicia una indistinción al interior del movimiento feminista, enmascara las formas de dominación, las desigualdades de prestigio dentro del propio movimiento. Pero dentro de él también se lucha, como todo el mundo sabe, por control, influencia, prestigio y también, sobre todo, por recursos. Nosotras, las mujeres, deberíamos ser las primeras en reconocer el carácter plural de las experiencias y ser capaces de pensar proyectos históricos diferentes.

4. DESDE DENTRO Y DESDE FUERA DEL CAMPO ESTATAL

Hay una cuarta divergencia feminista en mis apuntes: que el Estado se puede reformar. Es una postura planteada por los feminismos del norte y por su influencia en nuestros países. La naturaleza y la arquitectura constitutiva de lo que llamamos Estado es su apropiabilidad y su colonialidad por su origen poscolonial, su fundación criolla, su disponibilidad inherente para el fisiologismo operado por una élite —en esa élite, en mi definición, se encuentra todo aquello vinculado con los operadores del Estado—, sus formas de cooptar en algunos casos a miembros externos y devorarlos. Y por encima de todo esto se encuentra el pacto entre Estado y empresa, indisoluble y también constitutivo. Los derechos humanos intentan ponerle límite, pero no lo han conseguido.

Frente a este Estado, estamos las que nos preguntamos qué es lo que él puede y lo que no puede hacer por nosotras y buscamos soluciones dentro y fuera del campo estatal, aunque vamos percibiendo que hemos colocado todas las fichas dentro de él... Esta divergencia se deriva de la tercera, sobre la unidad del feminismo y la existencia de feminismos situados. La gran influencia del feminismo europeo y norteamericano nos condujo a pensar que el Estado es la misma entidad en el mundo del Norte y en nuestros países y nos hizo llevar nuestras luchas casi exclusivamente en el campo estatal.

NOTAS PARA UN BALANCE SOBRE LOS ESTUDIOS DE VIOLENCIA DE GÉNERO HACIA LAS MUJERES EN EL PERÚ, 1990-2016

Fanni Muñoz¹

Pontificia Universidad Católica del Perú

La expresión «violencia sexual» confunde, pues aunque la agresión se ejecute por medios sexuales, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder; [...] mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expansiva y no instrumental.

Rita Segato, *La guerra contra las mujeres* (2016, p. 18).

La problemática de la violencia basada en género hacia las mujeres es cada vez más visible en el país y llega hasta la más letal: la violencia feminicida. Sin embargo, no solo es que sea visible, sino que el Perú se encuentra en los primeros lugares entre los países de la región en casos de violencia sexual. Asimismo, de acuerdo a las estadísticas oficiales, en el año 2016 el 68,2% de las mujeres peruanas sufrió algún tipo de violencia por parte de su pareja o expareja sentimental (INEI, 2016).

¹ Este artículo se basa en la exposición presentada durante la conferencia por los 25 años de estudios de género de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Muchas de las reflexiones que comparto aquí se hicieron durante las discusiones sostenidas con el taller de investigación sobre violencia que se formó en la Maestría en Estudios de Género durante los años 2014 y 2016, a través del cual realizamos un balance sobre el feminicidio, así como también discutimos avances de tesis sobre el tema. Participaron en este taller Claudia Medina, Felicita Cayhualla y Gladys Vigo. A ellas mi agradecimiento. También a Rita Segato: gracias al diálogo sostenido con ella en estos últimos años pude vincularme con el grupo Feminismos del Sur, donde intentamos construir una red de trabajo con el objetivo de formar una comunidad epistémica. Asimismo, durante 2017, Martín Jaime y Vanessa Laura me han apoyado de distintas formas para el desarrollo de este artículo. Martín compartió conmigo los resultados de una investigación pionera sobre el tema y, además, discutí con él los enfoques en los que he agrupado los estudios sobre violencia; Vanessa ha colaborado conmigo en esta última etapa, con la revisión de los textos.

Con respecto a las muertes por feminicidio², según el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), entre los años 2009 y 2016 se registraron 1943 víctimas (882 feminicidios y 1061 tentativas de feminicidio) (MIMP, 2016a, cuadro 2). Y es en la ciudad de Lima, capital del Perú, donde se presentan más casos: en el periodo 2009-2016 ocurrió un total de 583 casos de violencia de este tipo: 289 feminicidios y 294 tentativas (MIMP, 2016a, cuadro 4a) y en el país se denuncia una cantidad importante de violaciones, las cuales incluso no reflejan la cantidad de este tipo de agresiones que se producen. Todo ello ocurre a pesar de haberse aprobado instrumentos normativos más rígidos para enfrentar la violencia de género, como la Ley N° 30364 (Congreso de la República, 2015) o, recientemente, el Decreto Legislativo N° 1323 (Presidencia de la República, 2017). Hay que señalar que el problema de la violencia hacia las mujeres fue asumido formalmente por la Asamblea de Naciones Unidas desde el 29 de noviembre de 1985, fecha en la que se emitió la primera resolución sobre violencia en el hogar (Naciones Unidas, 1985). Posteriormente, en 1994, con la «Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer» (Naciones Unidas, 1994), el Estado peruano asumió los compromisos de esta declaración con relación a los derechos de la mujer.

Este trabajo tiene como objetivo plantear notas para aproximarnos a una reflexión sobre la producción de conocimiento respecto a la violencia de género hacia las mujeres en el país durante el periodo señalado. Se busca conocer los temas que han sido abordados, analizar las apuestas teóricas y las categorías útiles para comprender esta compleja problemática y aportar a la discusión y el debate sobre el fenómeno y a la incidencia en las políticas públicas para prevenir en particular esta forma de violencia.

La presente revisión bibliográfica recoge la producción más significativa del periodo analizado, sin llegar a ser exhaustiva, habiéndose identificado investigaciones producidas bajo diversas formas, como libros, artículos y tesis.

Si bien en estas notas se dará cuenta de los principales enfoques de la violencia basada en género respecto a las mujeres, se debe señalar que el fenómeno de la violencia es estructural en el país, y como tal es un proceso social que ha sido reconocido e investigado sobre todo desde las ciencias sociales a partir de la década de 1980, tal como señalan Henríquez (2006), Denegri y Hibbett (2016) y Boesten (2016), desde los estudios de género. Al respecto, en general, destacan, entre otros, los estudios del padre Felipe Mac Gregor (1990), Gonzalo Portocarrero (1998), Alberto Flores Galindo (1988), Carlos Iván Degregori (1989, 1990) y Nelson Manrique (2002).

² En el Perú, tres entidades públicas llevan observatorios o registros de casos de personas afectadas por violencia familiar, sexual, patrimonial o económica y feminicidio o tentativa de feminicidio: el Programa Nacional contra la Violencia Familiar y Sexual del MIMP, el Observatorio de Criminalidad del Ministerio Público y el Anuario Estadístico de la Policía Nacional del Perú (PNP).

Como resultado de esta revisión, y de acuerdo a los temas estudiados se ha conformado tres ejes en relación con la violencia de género respecto a mujeres que ordenan esta presentación³: violencia sexual y doméstica; violencia política y género, y, finalmente, feminicidio.

1. LOS ESTUDIOS SOBRE VIOLENCIA SEXUAL Y VIOLENCIA DOMÉSTICA

El tema de la violencia de género empieza a suscitar interés en las ciencias sociales y la psicología durante la década de 1990 desde el campo de la sociedad civil, específicamente de organizaciones no gubernamentales (ONG) de orientación feminista que desde la década de 1980 venían realizando trabajos sistemáticos en procesos de desarrollo de capacidades de mujeres de sectores urbano-populares, tanto en participación ciudadana como en materia de promoción de sus derechos y contra la violencia doméstica. Si bien estos estudios problematizan la violencia, en el desarrollo de las investigaciones se tiende a analizarla a través de casos de violencia sexual y sobre todo desde una perspectiva jurídica (Tamayo & García, 1990). Un aspecto que cabe destacar en los estudios producidos durante esta década es que se inscriben en una perspectiva cualitativa y a través de estudios de caso.

Este primer acercamiento se vincula con las agendas del movimiento feminista, que identificaba la violencia contra las mujeres como una problemática social relevante y que afectaba la vida de muchas de ellas en el territorio nacional.

Un estudio que destaca durante este periodo es el de Giulia Tamayo y José María García: *Mujer y varón: vida cotidiana, violencia y justicia* (1990). Allí, bajo los enfoques de la sociología del conocimiento, el género y el derecho, se plantea un acercamiento a las condiciones sociales, la vida cotidiana, las relaciones entre mujeres y hombres y las situaciones de violencia de las mujeres de sectores populares a partir del análisis de caso de la población del distrito El Agustino. En el segundo artículo de esta publicación, «Violencia y visiones de justicia», a través de un estudio realizado entre 1989 y 1990 mediante entrevistas dirigidas a mujeres y hombres que habitan en dicho distrito⁴, Tamayo identifica el alto grado de violencia en las relaciones de pareja, siendo la violación sexual lo más resaltante; asimismo, encuentra que esta violencia se ha naturalizado y que existe escasa reflexión y desconocimiento de las mujeres sobre sus derechos, así como poca valoración asignada a la denuncia de maltratos físicos e incapacidad de respuesta de las autoridades. No obstante, tanto los espacios

³ Sin embargo, somos conscientes de que estos ejes resultan insuficientes para mostrar los matices en los temas.

⁴ Asentamiento humano marginal Segunda Zona del distrito El Agustino (Tamayo & García, 1990, p. 206).

colectivos de mujeres surgidos durante esos años como el desarrollo de liderazgos femeninos dan cuenta de la capacidad de respuesta de las mujeres de este sector (Tamayo & García, 1990). Los autores plantean la posibilidad de un derecho alternativo, de una justicia nueva para la vida cotidiana de las mujeres, con el objetivo de pensar la violencia como un delito en relación con la libertad sexual.

En ese momento, desde la perspectiva legal se identifican los textos de María Isabel Rosas (1990), quien presenta dos trabajos sobre violación sexual a partir de estudios de caso dirigidos a comprender la situación de las mujeres y el conflicto que se genera en ellas como víctimas y, además, la discriminación que se comete en contra de las mujeres dentro de los procesos legales, ya que no garantizan el valor del testimonio de la víctima. Aparte de esto, Rosas considera la problemática del llamado «aborto ético» y algunas otras condiciones desfavorables, como la escasez de información, recursos y asesoría legal.

Aunque con distintos enfoques, estas primeras investigaciones entendieron la violencia desde el análisis de la relación víctima-victimario y se orientaron a definir los contextos donde ocurría la violencia y las características que tenía a partir de la definición de roles sociales entre hombres y mujeres, visibilizándose que tal violencia ocurría dentro del ámbito doméstico y estaba dirigida a mujeres populares. Se dejaron de lado otros actores y, como se ha señalado, se hizo sobre todo estudios de caso. Cabe destacar que recién en el año 2009 Liuba Kogan llama la atención sobre la violencia ejercida en las clases altas del país.

A mediados de la década de 1990, los estudios se dirigen a abordar los múltiples aspectos de la violencia sexual. Durante esta época resalta la amplia producción de la ONG Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Demus), institución fundada en 1987, que desarrolla una línea de estudios para comprender la violencia basada en género y elaborar propuestas preventivas. Un estudio novedoso y exploratorio de Demus en ese momento es el de Rafael León y Marga Stahr, quienes, en *Yo actuaba como varón solamente...* (1995), buscan conocer la historia de los agresores desde una perspectiva psicoanalítica para acceder a la subjetividad masculina. Para ello, los autores exploran el carácter psicológico, social y cultural de los agresores procesados y reclusos en los penales limeños de San Jorge y San Juan de Lurigancho a partir de entrevistas a profundidad. Uno de los hallazgos del estudio fue que en los discursos se evidencia la falta de responsabilidad en la mayoría de los reos para asumir la violación sexual como delito, el limitado conocimiento de lo que este implica y lo que consideran el cumplimiento del mandato de masculinidad a partir del ejercicio de la sexualidad, afirmando así su virilidad y denigrando a las mujeres.

Veinte años después, la tesis de Ruth García, «Violación y masculinidad: representaciones de lo masculino en varones reclusos por ejercer violencia sexual en el

establecimiento penitenciario de Cañete» (2016), descubre continuidades con el texto de León y Stahr respecto a la permanencia de la masculinidad hegemónica entre los reclusos, la cual se expresa en el rechazo a la homosexualidad y la desvalorización de lo femenino. Además, García encuentra que para los internos la violación representa un castigo hacia las mujeres que intentan desmarcarse del dominio masculino y un acto restaurativo de su estatus.

Cabe destacar también el aporte de la Cooperación Alemana, implementado por la GIZ (Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit) a través del Programa Regional Combatir la Violencia contra las Mujeres (ComVoMujer), que desde el año 2010 viene trabajando en cuatro países de la región —Bolivia, Ecuador, Paraguay y Perú— en prevención de la violencia contra las mujeres. En el caso del Perú, este programa ha desarrollado toda una línea de investigación, expuesta por ejemplo en el estudio *Sí, pero no*. La aceptación implícita de la violencia contra las mujeres en el Perú (Vara-Horna & López Odar, 2017), recientemente publicado.

Desde otra perspectiva y respondiendo a otra inquietud, Abraham Siles en su estudio *Con el solo dicho de la agraviada* (1995) investiga la discriminación de mujeres víctimas de violación sexual. Sobre la base de la revisión de expedientes judiciales, Siles expone las características de los procesos desde una perspectiva de género, mostrando que en la actuación de las y los operadores de justicia existe una abierta discriminación hacia las mujeres abusadas sexualmente, ya que en el dictado y cumplimiento de las sentencias toman en cuenta una serie de prejuicios y estereotipos sobre ellas, que redundan en el incumplimiento de sus derechos fundamentales y la desvalorización de sus testimonios.

Muchos de los estudios que se hicieron en los primeros años de la década de 1990 tuvieron como finalidad visibilizar una problemática que no se había reconocido: no se pensaba a la violencia como un delito en relación con la libertad sexual. Por ejemplo, se debe considerar que recién el año 1991 el Código Penal incorporó un capítulo sobre «Violación de la libertad sexual» (artículos 170-178) en el título sobre «Delitos contra la libertad» (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2016, pp. 116-122). Hasta entonces estuvo vigente el Código Penal de 1924, que consideraba la violencia sexual como «delito contra el honor».

Otra temática importante dentro del eje violencia sexual y doméstica es el análisis de la trayectoria de las mujeres en situación de violencia, en el que se estudian las características de los procesos posviolencia (sanitaria, policial y judicial). Las investigaciones prestan importancia a las condiciones por las que se desplaza a las víctimas de violación. Ejemplo de ello es el estudio de la Oficina Panamericana de Salud (OPS), *La ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en América Latina* (Sagot & Carcedo, 2000), parte de un estudio multicéntrico en diez países

de Latinoamérica. Aquí se describen los procesos y circunstancias que rodean el hecho de que las mujeres tomen acciones contra la violencia intrafamiliar (violencia física, sexual, psicológica y patrimonial) en los departamentos de Lima, Cusco y Piura, para lo cual se tiene en cuenta las diversas instancias públicas y de la comunidad por las cuales deben pasar las mujeres, tales como las de salud, educación, policía y comunitarias, entre otras, con el objetivo de identificar puntos críticos. Entre las conclusiones del estudio, se encontró que la violencia intrafamiliar está presente en todas las comunidades y que la mayoría de mujeres desconocía sus derechos y los servicios que les podrían ayudar a enfrentar una situación de violencia. Asimismo, las mujeres identificaban la necesidad de contar con servicios públicos de justicia, salud, policía y comunitarios para hacer frente a la violencia.

Desde esa misma vertiente, *Silencio y complicidad: violencia contra las mujeres en los servicios públicos de salud en el Perú* de Giulia Tamayo (1998), narra la discriminación y la violencia (física, psicológica y sexual) que reciben las mujeres en los servicios públicos de salud, referidas tanto a su integridad personal como a la esfera de la sexualidad y la reproducción, lo cual se presenta a través del estudio de experiencias personales y respuestas institucionales a ellas. Esta investigación da cuenta de la discriminación y la violencia de género que experimentan algunas mujeres en función de sus condiciones económicas desfavorables, donde las variables clase, etnicidad y nivel educativo están presentes en el actuar de los operadores de salud (Tamayo, 1998, p. 89).

Desde el enfoque legal, a fines de los años noventa, la Defensoría del Pueblo mostró su preocupación por combatir la violencia de género desde el marco de los derechos humanos, consagrados en la Constitución y en la Convención Interamericana para Prevenir, Erradicar y Sancionar toda Forma de Violencia contra la Mujer (Convención de Belem do Pará), que el Perú ratificó en 1996. Así, en el Informe defensorial N° 21, denominado *La violencia sexual: un problema de seguridad ciudadana. Las voces de las víctimas* (1999), la Defensoría del Pueblo recopila denuncias de víctimas y sus familiares sobre el trato recibido en el reconocimiento médico a cargo del Instituto de Medicina Legal, lo mismo que quejas de violaciones sexuales. Este informe permite conocer la débil respuesta del Estado frente a las denuncias de los delitos contra la libertad sexual, plantea una serie de recomendaciones a los distintos sectores del Estado y a los operadores de justicia para actuar conforme a ley y, asimismo, identifica que no todas las denuncias hechas por las mujeres ultrajadas se registran.

Años más tarde, a mediados de la primera década del siglo XXI, se retoma la perspectiva que aborda la violencia hacia las mujeres desde la mirada de sus perpetradores y accediendo a la subjetividad masculina. Esta investigación es realizada por el sociólogo Miguel Ramos Padilla, quien en su texto *Masculinidades y violencia conyugal:*

experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco (2006) plantea un estudio comparativo exploratorio basado en relatos de vida de dieciséis hombres: siete de Lima (del distrito Villa El Salvador) y nueve de Cusco (de los distritos de San Jerónimo y Santiago). Se trata de hombres en situación de pobreza y pobreza extrema, entre 39 y 48 años, algunos de los cuales habían violentado física y emocionalmente a sus parejas sentimentales, mientras que otros no empleaban la violencia (Ramos, 2006, p. 40). En este estudio se enfatizan los distintos procesos de socialización que han vivido los hombres entrevistados, lo cual forma la base para explicar que la violencia hacia las mujeres es aprendida. A partir de una perspectiva fenomenológica de la sociología, Ramos explica la formación de sentimientos y afectos como el miedo, la vergüenza y el dolor en tanto productos sociales e históricos, los cuales ubican a los hombres dentro del sistema patriarcal de dominación, develando las relaciones de poder existentes dentro de las parejas sentimentales, donde las mujeres ocupan posiciones subordinadas. Un hallazgo de este estudio fue mostrar que uno de los aspectos que explicaría la naturalización de la violencia es que esta se ejerce a partir de la violencia emocional para imponer la autoridad masculina y mantener sus privilegios (Ramos, 2006, p. 175).

En lo que va de esta década de 2010, el eje de estudio de la violencia sexual se ha diversificado, dando cuenta de las dinámicas de la violencia en otras regiones y profundizando antiguas temáticas desde otras perspectivas analíticas.

Así, en el año 2011, Jaris Mujica publica *Violaciones sexuales en el Perú 2000-2009*, texto que recupera las diversas investigaciones sobre el fenómeno de la violación sexual en el país hechas desde la sociedad civil, la academia y el Estado. En este documento, se señalan algunas características del fenómeno, tales como la alta tasa de ocurrencia de este delito respecto al resto del continente y la vulnerabilidad de las mujeres, especialmente las menores de edad, principales víctimas de la violencia sexual. A partir de este primer acercamiento, dicho autor promovió la perspectiva criminológica para entender el fenómeno de la violencia contra las mujeres en el Perú. Una muestra de ello es el artículo «Victimización sexual múltiple y patrones de victimización en casos de violación a mujeres adolescentes en el Perú» (Mujica, 2016), en el cual se emplean los enfoques de victimización⁵ y polivictimización⁶, donde se identifican patrones de victimización en las trayectorias de vida de niñas, niños y adolescentes afectados por violencia sexual.

⁵ La victimología es la disciplina que se encarga del estudio de las víctimas del delito y de la victimización criminal (Fattah, 2014).

⁶ Polivictimización es un concepto que se entiende como la experiencia de varios hechos de diferentes clases de victimización a lo largo de la trayectoria de vida de una persona, con énfasis en la niñez (Finkelhor, Ormrod & Turner, 2007).

Desde la perspectiva de género se debe afirmar que este tipo de investigaciones resultan insuficientes y limitadas para comprender la violencia contra las mujeres, ya que tienden a fijar la atención en la determinación de patrones como unidades «objetivas» y dejan de lado las contribuciones de la perspectiva de género y de la sociología feminista, que entienden la violencia como resultado de un conjunto de estrategias históricas que han promovido y justificado la subordinación de las mujeres y cuyas expresiones se evidencian en la división sexual del trabajo y la separación entre lo público y privado, entre otros factores.

Por otro lado, la antropóloga Cristina Alcalde recientemente publicó la investigación *La mujer en la violencia: pobreza, género y resistencia en el Perú* (2014), que parte desde varios enfoques: etnográfico, de género, ecológico, de interseccionalidad y desde la resistencia. A través de ellos, Alcalde busca comprender los distintos factores que suman a la experiencia de violencia de las mujeres con sus parejas en «el contexto de la vida útil de las mujeres» (2014, p. 16) y donde se interseccionan múltiples sistemas de opresión y poder.

En este estudio cabe resaltar la perspectiva ecológica, puesto que comprende las distintas dimensiones de la vida donde actúa una persona: la historia personal, el microsistema, el ecosistema y el macrosistema (Alcalde, 2014, p. 31)⁷. Alcalde privilegia en su aproximación la experiencia de mujeres inmigrantes de la sierra de tres primeras generaciones que identificó en casas de refugio de Lima y, en menor medida, en establecimientos de salud reproductiva, entre otros. Se ubicó a 38 mujeres, las que participaron mayoritariamente en entrevistas individuales —algunas en entrevistas grupales— en las que relataron sus historias de vida. Se trata de mujeres marcadas por su condición de pobreza, su origen migrante desde el mundo rural, con poca o nula educación formal y habitantes de asentamientos humanos limeños. Es decir, son mujeres que no solo sufren como consecuencia de la violencia basada en el género, sino que también otras dimensiones en sus vidas las sitúan dentro de una estructura jerárquica y que influye en la violencia. Alcalde no busca presentar a las mujeres como maltratadas o víctimas, sino más bien ofrecer una imagen que dé cuenta de la multidimensionalidad de las identidades, algunas impuestas y otras producidas por las propias mujeres (2014, p. 28). Para la autora, el origen de la violencia se puede encontrar en la ruptura de los lazos comunales que se da con la migración abrupta de las poblaciones rurales a las ciudades.

⁷ El microsistema se refiere al contexto inmediato, donde se da la violencia; mientras que el exosistema incluye «estructuras formales e informales dentro de la comunidad que afectan la capacidad de una persona para responder a la violencia» (Alcalde, 2014, p. 31).

Otro actor que ha contribuido a la producción de conocimiento sobre la violencia hacia las mujeres desde la primera década del siglo XXI ha sido el MIMP, específicamente a través del Programa Nacional Contra la Violencia Familiar y Sexual (PNCVFS). Muñoz, Medina y Cayhualla (2015), en un reciente balance a propósito del feminicidio en el marco del Grupo de Estudio sobre Violencia de Género hacia las Mujeres —desde la Maestría en Estudios de Género de la PUCP—, señalan que el MIMP ha publicado una serie de estudios orientados a investigar la situación de la violencia familiar y sexual. Se trata de tres estados de la problemática de violencia familiar y sexual que comprenden el periodo 1990-2000 (MIMP, 2003), 2001-2005 (MIMP, 2006) y 2006-2010 (MIMP, 2012), y fueron realizados tanto con el fin de proporcionar una línea de base para monitorear los avances en materia de investigación, como para levantar y construir tendencias respecto de la problemática y establecer una ruta para futuras investigaciones. No obstante, dichos estudios se concentran prioritariamente en analizar los casos de investigaciones presentadas en Lima que corresponden a tesis no publicadas, la mayoría de los cuales son de carácter descriptivo y están orientados a presentar información cuantitativa y con limitado corte analítico. Tales estudios se avocan a describir las tendencias de prevalencia (violencia familiar, violencia conyugal, maltrato infantil, abuso sexual, servicios y operadores, procesos, etc.) y las características de la violencia familiar y sexual, así como a señalar nuevos hallazgos sobre la problemática, considerando distinciones de acuerdo con las etapas de vida y el análisis del perfil masculino y de los agresores, entre otros.

2. LOS ESTUDIOS SOBRE VIOLENCIA POLÍTICA Y VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

El segundo eje temático identificado en la bibliografía analizada es el que relaciona violencia política y violencia contra las mujeres. El *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), presentado el 28 de agosto de 2003 y que reúne «16, 885 testimonios, 54% de mujeres y 46 % de hombres, representando Ayacucho el 64% del total del testimonios» (2003, t. VIII, p. 64), da cuenta del periodo del conflicto armado interno que vivió el país entre 1980-2000, que dejó 69,280 víctimas fatales, y es una fuente de gran valor documental por la narrativa que construye sobre el periodo de violencia política y por su intento de explicar cuáles fueron las condiciones en que surgió la violencia política, identificar los distintos agentes que participaron en ella y ofrecer recomendaciones para alcanzar la reconciliación nacional. Es en los tomos VI y VIII (CVR, 2003) donde este informe aborda la violencia contra las mujeres y la violencia y desigualdad de género, respectivamente.

El *Informe final* advierte que el conflicto armado impactó de forma diferenciada en mujeres y en hombres. En el caso de las primeras, fueron en especial víctimas de un conjunto de delitos y atentados contra la dignidad y los derechos humanos. Las diferencias no nacieron del conflicto en sí, sino de situaciones previas de desigualdad étnica, social y de género, inequidades que se vieron agravadas por la violencia política (CVR, 2003, t. VIII, p. 59). Sin embargo, sostiene la CVR, de acuerdo a los testimonios recogidos, que durante el conflicto armado ni hombres ni mujeres adoptaron roles de género estereotipados —hombre-agresor, mujer-víctima—, sino que tuvieron diversas formas de acción y participación, enfrentamiento y resistencia (CVR, 2003, t. VIII, p. 61).

La mirada desde una perspectiva de género solo se evidencia en algunos volúmenes del *Informe final*, por ejemplo en el tomo VI referido a los casos de violencia sexual contra las mujeres, violencia que fue determinada como práctica reiterada tanto por parte de integrantes de las Fuerzas Armadas y Policiales como del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)⁸. En estos casos, el rol utilizado por la CVR para enunciar a las mujeres es siempre el de víctima. Así, en el discurso jurídico (judicializable),

[...] la CVR considera la violencia sexual contra la mujer, de acuerdo con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, como una violación *per se* de los derechos humanos y, perpetrada en relación con el conflicto armado interno habido en el Perú, como una transgresión grave del Derecho Internacional Humanitario. Esta violencia, además, [...] constituye crimen de lesa humanidad (CVR, 2003, t. VI, p. 275).

Asimismo, es necesario precisar que la base de datos de la CVR solo contabilizó la violación sexual, dejando de lado las otras formas de violencia sexual (abuso sexual, prostitución forzada, unión forzada, etc.). Del mismo modo, cabe destacar que el registro se presenta en función de las «víctimas identificadas», es decir, solo aquellas cuyo nombre y apellido se conoce y, de acuerdo a la secuela que la víctima manifiesta (CVR, 2003, t. VI, p. 284).

La violencia sexual, especialmente la violación, es de por sí un trauma, pues rebasa la capacidad de respuesta de quien la sufre. Durante los años del proceso de violencia ella fue utilizada como medio para someter y dominar a las personas. [...]. La violación sexual deja, en quien la sufre, huellas dolorosas en su autoimagen y daña su autoestima personal (CVR, 2004, p. 365).

⁸ Las mujeres fueron las principales víctimas de este tipo de abusos, sin embargo, no las únicas. También algunos hombres detenidos fueron objeto de violencia y violación sexual. Al respecto, consultar el texto de Jennie Dador. *El otro lado de la historia. Violencia sexual contra hombres* (2007).

Así también, el discurso de víctima se repite para las mujeres en crímenes no relacionados a violencia sexual, como por ejemplo cuando se señala que «las mujeres aparecen como víctimas entre las víctimas fatales con mayor frecuencia en situaciones de violencia indiscriminada, como son las masacres o arrasamientos de comunidades» (CVR, 2004, p. 55).

La violencia política marca un punto de inflexión en la academia. Producto de ello, en los últimos años se pueden encontrar importantes aportes desde el campo de las ciencias sociales y humanas que intentan explicar cuáles fueron las características y dinámicas de la violencia de género durante el periodo del conflicto armado. Sin embargo, para efectos de este artículo nos detendremos en las investigaciones enmarcadas en la violencia política y de género específicamente referidas a las mujeres. Dentro de toda esta producción bibliográfica se encuentran tres perspectivas de análisis.

La primera se inscribe en una tradición sociológica, puesto que busca comprender el fenómeno de la violencia contra las mujeres como resultado de un proceso histórico. Destaca el pionero trabajo de Narda Henríquez, *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú* (2006), que constituye un análisis integral desde el enfoque de género sobre la condición de las mujeres durante el conflicto armado, perspectiva que la autora señala que se empleó en el trabajo de la CVR. Este libro plantea la comprensión de los sistemas de género para identificar las diferencias y el modo en que se dan las prácticas discriminatorias, así como las múltiples violencias que han recaído sobre los cuerpos de las mujeres (tortura, mutilación sexual, acoso y unión forzada, entre otras) y en la vida de las familias en las comunidades. Henríquez afirma que «la violencia sexual es una práctica cotidiana, donde la mayoría de los agresores son esposos, convivientes o parientes» (Henríquez, 2006, p. 78) y que los cuerpos femeninos son concebidos como objeto sexual y botín de guerra para los agresores. Este texto también permite comprender las dinámicas sociales con respecto a las mujeres en situaciones de conflicto frente al proceso de la CVR, desde el análisis de cómo el género debe ser incluido en la construcción de la memoria.

Dentro de esta línea, se incluye el trabajo de Mercedes Crisóstomo «Mujeres y Fuerzas Armadas en un contexto de violencia política, los casos de Manta y Vilca en Huancavelica» (2002 / 2015). La autora ofrece aquí una mirada sobre la violencia sexual que fue ejercida hacia mujeres que habitan en zonas rurales pobres por parte de los integrantes de bases militares. Bajo una perspectiva de género, de derechos humanos, así como de estudios sobre memoria, Crisóstomo analiza veintiocho testimonios de mujeres víctimas de violencia sexual, así como de sus padres y madres, informantes clave y exsoldados. Para ello, emplea una aproximación biográfica que se enmarca en la reconstrucción del hecho histórico a través del testimonio, dejando

de lado una narrativa que profundice en la subjetividad de las mujeres. Al contextualizar la historia de las comunidades, la autora encuentra que la violación sexual se produce en una sociedad donde esta se ha naturalizado: «[...]ya antes de la guerra interna, las mujeres campesinas eran víctimas de violencia sexual» (Crisóstomo, 2002 / 2015, p. 26). Asimismo, desde el enfoque de violencia que emplea, como crimen, concluye que las mujeres que sufrieron violencia sexual se perciben como víctimas, lo que las deja sin capacidad de respuesta.

La segunda perspectiva en el eje de violencia política gira en torno al análisis de las subjetividades y narrativas trabajadas mayoritariamente desde el campo de la psicología. Aquí encontramos los trabajos de Paula Escribens, *Milagros y la violencia del conflicto armado interno. Una maternidad forzada* (2012) y «Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia en conflicto armado interno» (2011), que profundizan el análisis de los efectos de la violencia en la vida de las mujeres que fueron violentadas sexualmente por mandos militares durante el conflicto armado interno en las zonas altoandinas de Huancavelica. En el primer texto mencionado, Escribens (2012) analiza los mandatos de género que se instalan en la vivencia de la maternidad forzada de Milagros, una mujer abusada sexualmente y receptora del rechazo de su comunidad, en tanto no cumple con el orden impuesto socialmente de ser buena mujer, buena esposa y buena madre. En el otro texto, Escribens (2011) explora el proyecto de vida de cuatro mujeres víctimas de violación sexual durante el conflicto armado interno con el objetivo de demostrar que este hecho violento, sumado a la violencia política vivida, causó impacto en su identidad como mujeres y de su sexualidad o maternidad, pero también en el nivel más profundo de sí mismas.

La tercera y última perspectiva se enmarca en una nueva narrativa tanto del periodo de violencia política como de las mujeres investigadoras al emplear nuevos marcos teóricos de la memoria y desplazar el lugar de la víctima para ocuparse del cuerpo de las mujeres y su capacidad de agencia.

Así, el año 2008, Rocío Silva Santisteban en su estudio *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo* analiza cuatro discursos autoritarios que se construyen sobre la base de una cultura patriarcal y donde la basurización se sostiene en la exclusión y rechazo de la otredad⁹. En el tercer capítulo, «Maternidad y basurización simbólica: el testimonio de Giorgina Gamboa», la autora analiza uno de los testimonios recogidos en el contexto de las audiencias que impulsó la CVR cuya finalidad era plantear una política de la memoria con

⁹ El discurso de la guerra sucia y la justificación de los excesos, el de la moral criolla y la ambigüedad ética en la red de corrupción de Vladimiro Montesino, el del sexismo y los crímenes contra las mujeres en el contexto de la guerra interna y el del «feminismo sucio», invención de la «tele pobre» (Silva Santisteban, 2008, p. 19).

testimonios denominados paralegales, diferentes de los «literarios». Dicho testimonio se enmarca en el enfoque de los estudios subalternos. Georgina Gamboa, mujer rural del pueblo de Parco (Ayacucho) en 1981 fue acusada de terrorista por parte de las Fuerzas Especiales de la PNP y sometida a una violación múltiple por un grupo de siete sinchis. Como una consecuencia, Georgina resultó embarazada y fue obligada a seguir con el embarazo, dando a luz a una niña. La autora refiere el proceso de basurización de este cuerpo de mujer pobre, rural y «lo abyecto» de las distintas instancias del Estado que la responsabilizan por su violación y que, como «penitencia», le asignan el cuidado de la niña (Silva Santisteban, 2008, p. 71). Pese a este lugar que se le asigna, Georgina Gamboa durante esta experiencia construye una narrativa que va más allá de la maternidad y se erige en un sujeto que, trascendiendo su dolor, ha desarrollado su agencia y asume la voz del subalterno, de estos grupos excluidos, como son «los hijos de las mujeres sometidas a crímenes de violencia sexual» (2008, p. 71).

Por su parte, Francesca Denegri y Alexandra Hibbett, desde el campo de los estudios literarios y culturales y siguiendo el enfoque teórico sobre memoria y testimonio, compilan el libro *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*, publicado en 2016. Este texto comprende el resultado de un conjunto de investigaciones realizadas a partir del vasto acervo de los testimonios recogidos por la CVR que dan cuenta de los distintos actores que participaron en el conflicto¹⁰. Los estudios publicados se refieren a temas que van desde la violencia sexual y de género hasta la violencia de estado de excepción normalizado, entre otros.

Denegri y Hibbett inscriben los ensayos de su libro en el marco de estudios críticos del testimonio de postconflicto y tienen por finalidad ofrecer una nueva narrativa del denominado periodo de «violencia política», llamado así por las autoras en contraposición «al carácter innombrable» y ante la ausencia de nomenclatura universal y consensuada (2016, p. 21) de la definición de «conflicto armado interno», acuñada en el *Informe final* de la CVR. Esta noción, en opinión de las autoras, evade reconocer la violencia en un país con una tradición de gobiernos autoritarios (Denegri & Hibbett, 2016, p. 21). Asimismo, las autoras proponen el empleo de los distintos sentidos y significados de memoria de la violencia política como algo distinto al «buen recordar», entendido este «como un trabajo doloroso pero necesario para iniciar un proceso de “cura” individual y colectiva» (2016, p. 26). Es decir, consideran la relación entre la comprensión, la redención, la verdad y la reconciliación en la que se enmarca el enfoque de la CVR. Por otra parte, plantean su concepción

¹⁰ La Defensoría del Pueblo guarda en su Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos el acervo documental de la CVR, constituido por los testimonios, colección bibliográfica, archivo de audios, videos y fotos (ver el Decreto Supremo N° 080-2003-PCM).

de la violencia como un síntoma, una «configuración social» estructural en la historia del país (p. 29), y su perspectiva de la memoria como el «recordar sucio» —término acuñado por Primo Levi— y aquello que desestabiliza la inestable zona gris, es decir, lo indeterminado de la experiencia humana.

Cabe destacar entre los artículos incluidos en la sección «Violencia sexual y de género» el de Denegri: *Cariño en tiempos de paz y guerra*, donde se identifica un tipo de violencia que sobresale: la «violencia del macho». Se trata de una posición sostenida por el discurso del «honor masculino» que genera, normaliza y reproduce la violencia hacia lo «no macho» (Denegri & Hibbett, 2016, p. 67) y donde lo central es el cuerpo de la mujer. Bajo esta perspectiva, Denegri aborda su estudio sobre el lenguaje amoroso y la violencia sexual en el Perú a partir del análisis del discurso del testimonio de un suboficial del Ejército Peruano, *El Brujo*, que narra cómo solicitó a la prisionera que estaba en el calabozo de la base de Aucayacu que sea «cariñosa con él» (2016, p. 67). Este significativo evidencia un sistema vertical y coactivo de relaciones sexuales entre hombres y mujeres, donde se naturaliza el cuerpo de la mujer como propiedad del hombre. Tal discurso sobre la violación, según Denegri —y siguiendo a otras autoras, como Henríquez y Mantilla (2003)—, se naturaliza en época de paz, mientras que en tiempo de guerra se exagera y llega a ser letal (Denegri & Hibbett, 2016, p. 74).

Por otra parte, Denegri presenta una propuesta de análisis que entiende los testimonios como zonas grises que combinan dos visiones: la primera es la consideración en torno a la idea de que la violencia sexual es «una forma auténtica aún si excéntrica de cortejo romántico masculino» (Denegri & Hibbett, 2016, p. 77); la segunda visión, que se deriva de la anterior, consiste en pensar la condición de la mujer a partir de la noción teórica de *gine-sacra*, formulada sobre la base de las ideas de Giorgio Agamben sobre el *homo sacer*, es decir, «un sujeto femenino también excluido del marco legal moderno de ciudadanía, pero en su caso, deshumanizado por su condición de género subalterno [...]. La *gine-sacra* es la violable, [...] no solo por el adversario en tiempos de guerra, también por el enamorado, esposo, o pariente en tiempos de paz» (2016, p. 81-82). El cuerpo de la *gine-sacra* es codiciado como objeto de goce y violencia, afirman las autoras.

Finalmente, Jelke Boesten, en su texto *Violencia sexual en la guerra y en la paz: género, poder y justicia posconflicto en el Perú* (2016), en la misma línea que las anteriores investigadoras, propone una mirada renovada de la violencia sexual en el periodo de violencia política nacional entre las décadas de 1980 y 2000. La autora postula que la violencia se presenta para las mujeres en forma de un *continuum* tanto en tiempos de guerra como de paz. Valiéndose de una prolija revisión de fuentes, sobre una base interdisciplinaria nutrida por la historia social, la literatura, el enfoque

de género, la teoría crítica, los derechos humanos y la interseccionalidad, Boesten señala que el uso estratégico de la violencia sexual como arma de guerra en los distintos «regímenes de violación en el país» y su asociación con las desigualdades existentes en tiempos de paz se instaura sobre una naturalización de la violencia contra las mujeres (2016, p. 85). Asimismo, se plantea la necesidad de tener otra comprensión del uso de la violencia sexual durante la guerra y la paz desde una perspectiva sociocultural. Boesten concluye que en nuestro país existe una cultura patriarcal y racista que ha contribuido a la perpetración de la violencia sexual contra las mujeres de origen andino, donde se intersectan clase, raza y género, y que esa cultura se sigue justificando.

3. LOS ESTUDIOS SOBRE FEMINICIDIO

El fenómeno del feminicidio, definido como el asesinato de mujeres por el hecho de ser mujeres (Russell, 1992), es un campo de estudio reciente en el país desde lo jurídico, la criminología y los estudios de género. Inicialmente fue abordado por las ONG feministas, para después ingresar a la academia y el Estado. En el derecho, el tema se ha centrado en la crítica a la promulgación de la ley sobre feminicidio y en la tipificación de este fenómeno (Dador, 2012). En cuanto a la producción de información, hay avances en cuanto a la elaboración de balances sobre la situación actual del feminicidio y su tratamiento mediático.

A partir del año 2001 surgieron las primeras iniciativas para conocer el comportamiento de este fenómeno social en nuestro país. Los primeros trabajos realizados por ONG feministas se centran en el reporte de casos de asesinatos de mujeres por razones de género, teniendo como fuente principal a los diarios escritos¹¹. En 2005, el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán publica el primer estudio sobre feminicidio, titulado *La violencia contra la mujer: feminicidio en el Perú*, documento que ofrece una aproximación conceptual al término y que —sobre el análisis de data oficial de la PNP y de periódicos— establece que las mujeres asesinadas presentan antecedentes de violencia familiar o de violencia desde la pareja, señalando que el agresor era o había sido pareja de la mujer asesinada.

De acuerdo a Muñoz y otras (2015), en la academia nacional el campo de estudios sobre feminicidio es incipiente. Desde la antropología, Jaris Mujica publica «Sobre el feminicidio y el monopolio del uso legítimo de la violencia» (2010), centrando su atención en el carácter político del feminicidio y en cómo existen espacios donde

¹¹ Demus es la primera organización que estableció un registro sobre casos de feminicidio, siendo los diarios *La Republica* y *Ajá*, de circulación nacional, sus fuentes principales. También el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán empezó un registro desde el año 2003.

el Estado no puede intervenir debido a que rigen «otras legitimidades», como son el hogar y las relaciones de pareja, donde la violencia es de uso común. El principal problema de este trabajo es que no se interroga acerca de cuáles son las razones de esas otras legitimidades, es decir, la presencia de la lógica patriarcal en la configuración de dichos espacios.

En este campo, una tesis pionera desde la sociología: «“Si me dejas, te mato”: el feminicidio uxoricida en Lima», de Jimena Sánchez Barrenechea (2011), sostiene que los «feminicidios íntimos» tienen dos dimensiones, por un lado, la pérdida de la hegemonía masculina del perpetrador (crisis del patriarcado) debido al ingreso de las mujeres a diversas esferas antes propias del hombre-proveedor y, por el otro, la importancia de la socialización primaria y secundaria en la construcción de los modelos de masculinidad y femineidad anclados en un sistema patriarcal.

Desde la perspectiva criminológica, se identifica la tesis de Diego Tuesta, «Construcción de indicadores criminológicos y gestión procesal del feminicidio en el Perú» (2014). Tuesta afirma que el feminicidio no es un fenómeno en crecimiento y que su tipificación obedece más a una sensibilización social y a la generación de una sensación de alarma debida a la presentación de casos registrados y a lo informado de manera sensacionalista por la prensa. Sobre el último punto, se postula que desde el derecho no ha existido un debate sobre la conceptualización del fenómeno del feminicidio en términos jurídicos, sino que este concepto ha sido trasladado desde el campo de las ciencias sociales al ámbito penal de manera casi automática. Esto trae problemas, según el autor, debido a que el feminicidio resulta ser un tipo de delito penal poco específico en sistemas penales positivistas como el peruano, razón por la cual los jueces y juezas emplean variables como «relación de pareja» o «sexo de la víctima» para guiar su identificación, ya que gran parte de lo que caracteriza a un feminicidio es de carácter subjetivo.

Otra línea de estudios plantea el tratamiento de los medios de comunicación sobre el fenómeno del feminicidio. Así, Fanni Muñoz propone en su artículo «Discursos sobre el feminicidio en la prensa escrita: *El Comercio* (2012) y *Trome* (2013). Entre la visibilización/invisibilización del fenómeno» (2016) que los medios de comunicación juegan un rol importante en el reconocimiento y legitimidad del feminicidio. Desde un enfoque de género y con elementos del análisis crítico del discurso, la autora encuentra que la prensa emplea tres discursos en torno a la representación de este fenómeno, las mujeres víctimas y los varones perpetradores: el criminológico, el patriarcal y el del feminicidio. En ninguno de ellos los asesinatos a mujeres son abordados bajo una dimensión social, sino siempre individual; al hacerlo así, se patologiza el fenómeno, a la vez que se sanciona indirectamente a la mujer por haber cuestionado la masculinidad del hombre, convirtiéndose el crimen en un castigo legítimo.

Olga Bardales Mendoza y Hernán Vásquez Arellán, en una publicación del MIMP, en 2012 publican uno de los primeros y pocos estudios referidos al feminicidio desde el Estado¹²: *Feminicidio bajo la lupa*. Aquí, a partir de un estudio exploratorio de tipo cualitativo realizado a familiares de víctimas de feminicidio o de tentativas de feminicidio —tomadas del registro de víctimas de feminicidio— en familias de los departamentos de Lima, San Martín, Lambayeque, Junín, Huánuco y Tacna, se buscó analizar los factores de riesgo asociados a las situaciones de feminicidio íntimo y su tentativa, al tiempo que se exploraron temas asociados a la situación de los operadores de los servicios.

La Defensoría del Pueblo, continuando con su mandato de contribuir a erradicar los actos de la administración estatal que evidencien discriminación hacia las mujeres, publicó en el periodo bajo estudio dos informes relevantes sobre el fenómeno del feminicidio desde el análisis de expedientes judiciales. En el primero, «Feminicidio en el Perú: estudio de expedientes judiciales», la Defensoría del Pueblo halla que en nuestro país existen casos en los que en los homicidios de mujeres que se encuentran en relaciones de pareja¹³ se aplica de manera incorrecta la institución procesal «conclusión anticipada» sobre la base de la confesión sincera del procesado, lo cual tiene como consecuencia la reducción de las penas y la justificación de los actos de violencia cometidos por el agresor o, también, la responsabilización de la víctima por sus acciones (2010, p. 171). Se evidencia, además, el poco interés de los operadores de justicia por conocer la historia de la víctima. En el segundo informe, el Informe defensorial N° 173, «Feminicidio íntimo en el Perú» (2015), a través del análisis de sentencias la Defensoría del Pueblo da cuenta de la actuación de los operadores y las operadoras judiciales durante las etapas de investigación y sanción de estos casos y de los obstáculos en el acceso a la justicia por parte de las víctimas. Se concluye que en el sistema judicial persisten estereotipos de género que tienden a responsabilizar a la víctima del crimen cometido, justificando la violencia perpetrada en su contra y la conducta desplegada por el agresor, lo cual redundará en fallos que benefician a los agresores en perjuicio de las víctimas. En este contexto, la Defensoría del Pueblo resalta que aún no se ha institucionalizado la capacitación en temas de violencia para el personal del sistema judicial.

En síntesis, la producción desde el Estado se sustenta en el levantamiento de datos de casos de tentativas de feminicidios y feminicidios, así como en la elaboración de documentos estadísticos relacionados con dicha información. De la misma manera,

¹² Se espera que con la creación del Centro de Altos Estudios contra la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar, a raíz de la ley 30364, esta situación se revierta.

¹³ Estos podían encajar en las siguientes figuras legales: homicidio simple, homicidio calificado, parricidio, homicidio por emoción violenta.

se debe resaltar el trabajo de corte cualitativo realizado por el MIMP y la Defensoría del Pueblo, que buscaron brindar una explicación del fenómeno analizando distintos tipos de fuentes. El hecho de complementar estos estudios con los documentos estadísticos ha permitido tener un panorama relativamente más completo sobre el fenómeno del feminicidio en el Perú. Sin embargo, se evidencia que aún no se cuenta con información suficiente para conocer el contexto en el cual se desarrollan los crímenes de feminicidio e intento de feminicidio, así como las partes involucradas en ellos.

En 2015, consecuente con la demanda de la academia y de la sociedad civil respecto a contar con una herramienta unificada de información sobre la violencia basada en género, el Estado peruano —a través de la ya mencionada ley 30364— dispuso la creación del Observatorio Nacional de la Violencia contra las Mujeres y los Integrantes del Grupo Familiar, a cargo del MIMP. Este observatorio tiene por objeto:

Monitorear, recolectar, producir y sistematizar datos e información haciendo seguimiento a las políticas públicas y los compromisos internacionales asumidos por el estado en esta materia. Su misión es desarrollar un sistema de información permanente que brinde insumos para el diseño, implementación y gestión de políticas públicas tendientes a la prevención y erradicación de la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar (ley 30364, art. 43).

No obstante, a dos años de la promulgación de esta ley, la implementación del observatorio no se ha materializado.

4. REFLEXIONES FINALES

A partir de la revisión y análisis del recorrido realizado a través de la producción de conocimiento sobre el tema de violencia de género hacia las mujeres, se puede afirmar que durante la década de 1990 la investigación fue abordada principalmente desde lo jurídico. En el primer eje expuesto, si bien se problematiza la violencia sexual, el desarrollo de las investigaciones reveló que uno de los temas fue el de la violación sexual, hecho de vital importancia porque permitió visibilizar este problema social al darlo a conocer.

Asimismo, en ese periodo, existió una tendencia a la descripción en los estudios, sin lograrse un mayor debate conceptual, sea tanto mediante la reflexión de categorías como a través del diálogo con teorías. Se evidencia, además, una recurrente insistencia en mostrar situaciones específicas de violencia hacia las mujeres, en particular la violación sexual y la violencia doméstica, donde ellas son vistas como víctimas.

Primero los estudios de caso y sus principales productores provienen de la sociedad civil —mediante ONG, muchas de ellas feministas—, de agencias de cooperación y también de la academia, aunque en menor medida. Se busca contribuir a explicitar la violencia como un problema social e incidir en las políticas públicas para garantizar los derechos de niñas, mujeres y adolescentes. Así, una de los aspectos logrados fue la modificación del Código Penal, de manera que en el nuevo código —aprobado en 1991—, se precisaron los delitos de violación de la libertad sexual en los delitos contra la libertad, incorporándose el de violación. Por su parte, el Estado se ha concentrado en producir investigaciones relacionadas con la recopilación de datos y evaluaciones de políticas públicas.

Los enfoques más usados en el conjunto de este primer eje temático han sido, sin duda, el de derechos humanos y el sociológico —con énfasis en la teoría de roles de género y el estudio de casos—, sobre todo para el análisis de la violencia sexual y doméstica.

En años posteriores, se observan estudios con miradas renovadas a través del enfoque de género, el ecológico y el interseccional para dar cuenta de la complejidad de los estudios de la violencia y de sus múltiples dimensiones. Desde el enfoque ecológico, se ha señalado las cuatro dimensiones que se yuxtaponen en la vida de las personas: historia personal, microsistema, macrosistema y exosistema. Asimismo, se cuenta con estudios pioneros que se plantean desde la perspectiva de la subjetividad para acceder a la mirada de los perpetradores, los cuales se inscriben en los estudios de masculinidad.

Tales enfoques han permitido, por un lado, la configuración de un discurso desde los derechos humanos que legitime una vida sin violencia para las mujeres, estableciendo una serie de estrategias y acciones frente al Estado. Por otro lado, se ha logrado elaborar una crítica social que desnaturaliza la violencia que ejercen los hombres sobre las mujeres mediante el análisis sociocultural de los roles de género.

En el segundo eje, sobre violencia política, que comienza con el *Informe final* de la CVR (2003), los estudios plantean una mirada integral de la violencia de género hacia las mujeres. Aquí se observa una tendencia a ubicar su papel no solo como víctimas sino también como sujetos de agencia, con capacidad de resistencia.

El enfoque usado en estos trabajos se enmarca en los derechos humanos, la subjetividad, la memoria y el testimonio. La producción de este campo de conocimiento procede de la academia: se trata de científicos sociales, psicólogos, psicoanalistas y críticas literarias. Esta línea de investigaciones ha dado nuevas luces para comprender la violencia política en el marco de una perspectiva histórica, la cual reafirma que la violencia es estructural en nuestro país, y donde las mujeres rurales pobres son las más afectadas.

Así, el estudio de la violencia basada en género hacia las mujeres se enmarca en una mirada más integral, con enfoques teóricos que intentan construir una nueva manera de comprender a las mujeres como un sujeto con agencia, sobre todo en el campo de la violencia política. Es lo que proponen los estudios de Rocío Silva Santisteban, Francesca Denegri y Alexandra Hibbett, así como los de Jelke Boesten. Dichos estudios no han sido incorporados en la discusión sobre otros tipos de violencia, como la violencia sexual o el feminicidio. Hay que considerar que un factor relevante para la construcción del conocimiento sobre violencia es la falta de mecanismos y espacios institucionales que den fluidez al diálogo entre la academia y otros actores, que como hemos visto han sido los principales productores de información y conocimiento sobre la relación entre violencia y género.

En el caso del feminicidio, el último eje expuesto, siendo un fenómeno relevante en los últimos años, llama la atención la escasa discusión teórica y la limitada producción de conocimiento que existe en el país. A diferencia de Centroamérica y otros países de Latinoamérica, donde se está planteando críticas a los enfoques y debates conceptuales sobre las categorías, en el Perú, si bien se han introducido algunos enfoques —siendo la mayor parte de la producción desde el Estado—, no se logra profundizar estos marcos teóricos. Por ejemplo, en la academia internacional en la actualidad se está debatiendo si el feminicidio está sustentado en el patriarcado o no.

Los estudios analizados a lo largo del periodo definido aquí evidencian la trayectoria de cambios que se han ido presentando para abordar el fenómeno complejo de la violencia desde distintos espacios de producción del conocimiento. Estos estudios han partido de la visibilización del fenómeno, para ir dando cuenta de la violencia estructural en el Perú y de cómo a través de esta se yuxtaponen las otras formas de violencia, es decir, de la relación entre lo social y lo individual. Si bien se encuentra un débil diálogo con la teoría en los estudios, en los últimos años esta tendencia ha ido cambiando. Sin embargo, se requiere mayor intercambio entre la comunidad académica y la sociedad civil para crear una comunidad sólida en este campo temático que permita no solo desarrollar estudios cualitativos sino también contar con investigaciones cuantitativas y comparativas.

Finalmente, respecto al marco teórico de género, se debe profundizar en el análisis y dar cuenta del género en la perspectiva de la construcción de la diferencia sexual, de las desigualdades. Como señala Segato (2016), permanece el debate sobre el patriarcado o la relación de género basada en la desigualdad, que es la estructura política más arcaica, estructura que modela las relaciones entre posiciones en órdenes diferentes de poder y de prestigio.

AMORES QUE MATAN: LA VIOLENCIA SEXUAL EN EL TESTIMONIO Y LA LITERATURA DE FICCIÓN EN EL PERÚ¹

Francesca Denegri

Pontificia Universidad Católica del Perú

Cecilia Esparza

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN: VIOLENCIA SEXUAL Y AMOR ROMÁNTICO EN LA CULTURA PERUANA

La violencia sexual como problema que convoca la investigación, el debate y la creación de nuevas propuestas que permitan entenderla como fenómeno social es un tema relativamente nuevo en el Perú. Si bien ya en las últimas tres décadas del siglo XX se publicaron estudios pioneros, no fue sino hasta 2001 y a partir de la incorporación del análisis diferenciado de género en el trabajo del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) que eclosiona como objeto diferenciado y legítimo de estudio en las instituciones académicas y jurídicas nacionales. Tan corto es el camino recorrido del debate que, a doce años de la entrega del Informe final todavía no se ha dictado ni una sola sentencia para los casos de violencia sexual ocurridos durante la guerra interna. La opinión de una fiscal que cuestionó la criminalización de los casos de violación porque «en la sierra todas las mujeres son violadas... y esto siempre sucede» prevalece hoy endémicamente en nuestro país². Tuvo que intervenir

¹ Una versión anterior del artículo, que analiza otros casos de representación de la violencia sexual en la literatura peruana a partir de la noción teórica de la *gine-sacra*, se publicó con el título «Violencia sexual y romance en el imaginario del Perú contemporáneo» en el volumen *Pasados contemporáneos. Acercamientos interdisciplinarios a los derechos humanos y las memorias en Perú y América Latina*. Lucero de Vivanco y María Teresa Johansson (eds.) Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2019, pp. 167-184.

² Testimonio recogido por Paula Escribens, de Demus, y citado en el conversatorio «Verdad, reparación y justicia para víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado interno», realizado en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en 2013 (Cabral, 2015). La frase completa citada por Paula Escribens en el conversatorio es: «Hemos escuchado a una fiscal decir: “Bueno, pero sí en la sierra todas las mujeres son violadas, por qué ahora que los militares las hayan violado implica que hayan sufrido, siempre esto sucede”».

la Corte Interamericana de Derechos Humanos en diciembre de 2014 en el proceso judicial abierto por una ciudadana detenida para señalar al Estado peruano como responsable del delito. Este caso, sin embargo, permanece impune hasta la fecha, como todos los otros casos en proceso³.

Quienes hemos tenido la oportunidad de leer algunos de los testimonios de víctimas y perpetradores de violencia sexual durante la guerra interna sabemos que este tipo de crimen fue un hecho que se dio con suma frecuencia y en tantas y diversas formas perversas que precisamente por su naturaleza ubicua fue muy pronto naturalizado en el imaginario peruano de la guerra. Pero si nos molestamos en hurgar un poco más allá del archivo de la CVR, vemos que en realidad la violencia sexual contra la mujer es un crimen naturalizado en el Perú en tiempos de paz y de guerra. En este artículo sostenemos que, lejos de tratarse de un escenario en el que el cuerpo de la mujer invadido a la fuerza simbolizaría la conquista del territorio enemigo, o en el mejor de los casos el botín de guerra de los conquistadores, se trata antes bien de una relación entre los géneros en profundo y permanente antagonismo, que solo se entiende en el contexto de la desigualdad de relaciones de poder hegemónicas por el patriarcalismo. Nos proponemos explorar los modos en que la jerarquía de poder masculino subordina a la mujer a los intereses del varón y la consecuente relación de desigual poder entre los géneros que es cifrada y codificada en nuestra tradición narrativa y, recientemente, en los testimonios de justicia transicional. En ambos espacios textuales aparece un diseño común configurado por la normalización y la legitimación de la violencia ejercida por el varón gracias a la figura del amor romántico entre hombres y mujeres en su amplio y engañoso espectro de gestos, vueltas, cruzamientos y lenguajes.

La verdadera avalancha de testimonios colgados espontáneamente y sin mediación en la reciente plataforma de #NiUnaMenos da cuenta de ello. Dos meses antes del evento histórico mayor que fue la marcha en protesta por la violencia contra la mujer realizada en agosto de 2016, y desde el momento en que se abrió la página de Facebook a finales de junio en protesta colectiva por la burla de dos sentencias de la Corte Superior del Poder Judicial⁴ que resultaban ofensivas no solo para las litigantes

³ En su sentencia del 18 de diciembre de 2014, la Corte Interamericana de Derechos Humanos declaró responsable al Estado peruano por los hechos de tortura y violencia sexual contra la ciudadana peruana Gladys Espinoza en instalaciones policiales cuando fue detenida en la década de 1990, instándolo a implementar los protocolos de investigación establecidos para que este caso, como otros, sean debidamente juzgados (ver Cejil, 2014).

⁴ Se trata de los procesos judiciales abiertos en contra de sus ex parejas por Lady Guillén y Cindy Arlette Contreras, sentenciados ambos casos con penas por delitos leves en lugar de delitos graves. Las sentencias sirvieron para revelar la impunidad de la que viene gozando este tipo de delito desde tiempos remotos. En el caso de Lady Guillén, secuestrada bajo amenazas por Rony García, su pareja, las

sino para todas las ciudadanas peruanas, un inusitado y cada vez mayor número de mujeres de la clase media urbana y letrada comenzó a colgar sus testimonios de violencia física, sexual y psicológica padecida a lo largo de los años.

Esta vez no se trataba de violencia perpetrada por soldados y sinchis, tampoco por guerrilleros, sino por las propias parejas y ex parejas, por padres, tíos, hermanos y primos. Y el escenario no era ni el campo de batalla, ni la base militar, ni los sótanos del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN), sino las propias salas de las mujeres, sus cocinas, sus dormitorios, es decir, el espacio doméstico por siglos señalado como el más seguro para ellas⁵. Si el video del hotel difundido por las redes sociales que muestra a un agresor arrastrando a su pareja jalándola de los pelos y golpeándola a mansalva en el piso es, como lo señaló Natalia Iguíñiz en su momento, el «vladivideo» de nosotras, las mujeres, sugerimos que los testimonios compartidos en la plataforma #NiUnaMenos son «nuestro Tarata». Porque si es de conocimiento común, como la fiscal de marras observó con aquella desafortunada frase, que «en la sierra todas las mujeres son violadas», hasta hace dos meses no lo era para nada que, en las ciudades de la costa, mujeres universitarias y profesionales, señoras de su casa y madres de familia, blancas, indias y mestizas, morenas y gringas, ricas y pobres, también lo fueran.

Con la analogía entre Tarata y #NiUnaMenos, se busca articular la lectura de testimonios de violencia sexual en Lima con la bomba de julio de 1992 que detonó en pleno corazón de Miraflores y anunció a «los significantes» limeños —como ahora a sus homólogas limeñas— que el terror no era privativo de los «insignificantes» de la sierra, que este se había desplazado reptando silencioso por valles y montañas hasta llegar al pie de sus propias camas para levantar su horrible cabeza y despertarlas del sueño de los justos, es decir, del sueño del que disfrutaban quienes tienen limpias

repetidas agresiones eran seguidas de un pedido de perdón, hasta el último episodio en que el agresor le arrancó parte de la ceja de un mordisco y le estrelló la cabeza contra la pared varias veces, luego de lo cual la agredida escapó. El rostro golpeado de Lady se mostró repetidamente entonces en noticieros y páginas de diarios. El dilatado proceso judicial concluyó cuando la Corte Superior de Justicia de Lima absolvió a Rony García del delito de secuestro y lo condenó a cuatro años de prisión suspendida por los delitos contra la vida, el cuerpo y salud. En el caso de Arlette Contreras, un video registrado por el hotel en el que se alojaban ella y su pareja, difunde escenas en las que él, Adriano Pozo, la arrastra jalándola de los pelos por los pasillos hasta sacarla a la calle para allí darle de golpes contra el cemento.

⁵ Ya en 1993, cuando se promulga la Ley de Violencia Familiar, que luego se afina y deriva en la Ley de Femicidio Íntimo, el Estado reconoce la necesidad de proteger a las mujeres de la violencia física, psicológica y sexual en el espacio doméstico. Las denuncias, informes y estudios que derivan en esa ley implicaban indicios y sustentos suficientes para señalar que el cónyuge dentro del espacio familiar era el más peligroso para las mujeres y que de él debía protegerlas el Estado. Sin embargo, el espíritu de la ley no permea el de la cultura. Y las novelas y películas más premiadas y leídas desde entonces insistirán en retratar los hechos de violencia sexual como hechos justificados por la dinámica del amor romántico.

sus conciencias, limpias no solo de culpas, sino limpias del trauma que produce el miedo y el insomnio.

Tal vez en algunas de las familias de víctimas urbanas se habrá tenido acceso a estos testimonios, como también en las comisarías adonde llegaban sus denuncias para ser luego echadas en saco roto. Lo cierto es que estas historias nunca antes se habían hecho públicas porque la consigna automática era callar y «pasar la página» para no ahondar en la vergüenza y en la extraña culpa que bien han aprendido las mujeres a internalizar a lo largo de los siglos. Y si alguno de estos casos llegaba a la luz pública era tratado como excepción.

Entonces, si las audiencias públicas de la CVR en 2002 lograron difundir los testimonios de campesinas quechuahablantes de la zona de emergencia, es solo a partir de #NiUnaMenos que se disuelven las fronteras entre el «ellas» subalterno que confiesa y padece y el «nosotras» hegemónico que escucha y se compadece. Lo que ha quedado visible desde el invierno de 2016 es el carácter ubicuo de la violencia de género, que atraviesa clases sociales, grupos económicos, etnias y culturas regionales. Asoma recién entonces en la memoria colectiva la figura enterrada de la *gine-sacra*, de la mujer en estado de excepción permanente, figura que deshumaniza al sujeto femenino por su condición de género. Con este concepto se busca diferenciar la vida «asesinable» o «eliminable» del *homo sacer* —hombre sagrado no circunscrito a la ley humana, según la versión que elabora Giorgio Agamben de la ley romana arcaica— de la condición de «violable» del sujeto femenino en el marco legal moderno de ciudadanía⁶. La deshumanización a la que son sometidos el *homo sacer* y el esclavo se diferencia de aquella basada en el género que padecen la *gine-sacra* y la esclava. Si bien ninguna de estas categorías de vida humana es protegida por la ley, y por ello su eliminación no supone homicidio, la principal diferencia es que la *gine-sacra* es «violable», la mujer definida en su potencialidad de cuerpo penetrable por el hombre en tiempos de guerra y en tiempos de paz. En su condición de penetrable, ella no engloba el bien, pero tampoco el mal, ni lo justo o lo injusto, porque no está destinada al *bios* de la existencia política o de la ley humana, sino al criterio del *pater familias*, única autoridad con potestad para proteger su castidad o autorizar su violación.

Desde los albores de la República en el Perú, nuestra tradición narrativa aparece plagada de escenas de violencia sexual entre indias y militares, pero también entre indias y civiles, criadas y señores, criollas y criollos, blancas y mestizos, mestizas y blancos, señoras y criados, blancas y mulatos, mulatas y caballeros. Si hay un común denominador entre dichas escenas es que en su mayoría aparecen construidas desde una mirada masculina que no cuestiona el crimen, y que antes bien lo justifica

⁶ Para una elaboración del concepto de *gine-sacra*, ver Denegri (2016, pp. 77-84).

echando mano a una retórica sentimental que o bien sugiere que el abusador actuaba bajo el hechizo del amor, como el que abunda en la narrativa de posconflicto; o bien recurre a un falso moralismo que castiga a su personaje femenino siguiendo la lógica cardenalicia de la provocación⁷. Articulada a estas dos lógicas, aparece la idea de la compulsión de propagación de la especie que orientaría a la *gine-sacra* a aceptar la violación como parte de su rol en la misma. Esta sería la lógica del narrador en *El mundo es ancho y ajeno*, cuando, tras el ingreso de las tropas caceristas al poblado de Rumi y la violación de sus mujeres, señala que «la femineidad de las mocitas triunfó de su íntimo rechazo y, en el tiempo debido, nacieron los niños de sangre extraña» (Alegría, 1976, p. 30). La idea de una femineidad que triunfa del «íntimo rechazo a la violación» nos remite a un concepto darwiniano de selección natural en el que la «femineidad» subalterna como fuerza biológica poderosa y fuera de su control se impone al sujeto femenino, garantizando así la reproducción de la especie. Los personajes violados en Rumi no son retratados en los laberintos psicológicos propios del realismo en el que se inscribe la novela, sino como «mocitas» que, lejos de resistir el embarazo fruto de la violación, siguen obedientes el arcano ritmo biológico que logra que, «en el tiempo debido», nazcan esos hijos.

2. VIOLENCIA SEXUAL COMO AMOR ROMÁNTICO EN LOS TESTIMONIOS DE GUERRA

Otra versión de «sentido común» acerca de la imposición sexual masculina que no encuentra serias resistencias en el sujeto femenino es la que leemos en el testimonio de El Brujo, un suboficial del ejército peruano, recogido por la CVR⁸. El primer episodio que el testimoniante recuerda es el que sucede cuando este le propone a una prisionera encerrada en el calabozo de la base contrasubversiva de Aucayacu que la pondrá en libertad a la mañana siguiente bajo la condición de que esa noche ella sea «cariñosa» con él y con sus compañeros de armas⁹. Él recuerda además que este pacto de liberación a cambio del «cariño» que debía dispensarle la prisionera

⁷ En una edición de su programa «Diálogos de fe», el 29 de julio de 2016, y en la estela de la movilización nacional contra el feminicidio, el cardenal Cipriani insinuó que las mujeres son las responsables de los ataques sexuales en su contra porque «la mujer se pone, como en un escaparate, provocando». La fuerte reacción de los medios contra esta expresión de machismo en la jerarquía máxima de la Iglesia católica obligó al arzobispado a emitir un comunicado que trataba de reinterpretar la posición del cardenal, cuya intención no habría sido la de señalar a las mujeres sino a los medios de comunicación como los responsables de la «presentación de la imagen de la mujer».

⁸ Lo que sigue es un resumen del artículo «Cariño en tiempos de paz y guerra: lenguaje amoroso y violencia sexual en el Perú» (Denegri, 2016).

⁹ Testimonio 100169, archivo del Centro de Información para los Derechos Humanos y la Memoria Colectiva (p. 19). Se trata del texto abreviado de la entrevista en profundidad realizada a «El Brujo» el 3 de marzo de 2002 por M. E. C. y N. R. de la CVR.

a sus carceleros fue aceptado naturalmente y sin resistencia siempre y cuando se excluyera a la tropa del acto implícito de violación¹⁰. Interesa resaltar que, aun reconociendo que el espectro de significaciones de «dar cariño» es amplio, el significante tiene sentido en tanto se refiera a «la inclinación de amor, buen afecto o deseo de entrega que se siente hacia alguien o algo», según lo define el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE; RAE, 2014). Sin embargo, en el testimonio referido, este «dar cariño» implica una exigencia y una obligación ineludible para el sujeto femenino: satisfacer el deseo sexual masculino. Recordemos que en situaciones de domesticidad cotidiana «dar cariño» al esposo podría referirse no solo a una solicitud de demostración de afecto con la preparación amorosa de alimentos o el cuidado de su ropa y de su habitación, sino también con el acto sexual si así él lo requiriera. Interesa señalar también que, en contextos ajenos al espacio privado, como es el espacio laboral o académico, «dar cariño» se puede referir a la disponibilidad que debe demostrar la mujer en posición de subalternidad, es decir, la alumna o la empleada, de satisfacer el deseo sexual del profesor, el jefe, el comandante, o la autoridad masculina que competa.

Así pues, en el idioma de los peruanos, «dar cariño» en el contexto de las relaciones de género implicaría una obligación sexual antes que la «inclinación de amor, buen afecto o deseo de entrega» señalada por el DRAE. Siguiendo esta lógica semántica, la violación conyugal no solo no constituiría una violación de los derechos humanos de la mujer, sino que además la violación fuera de la pareja conyugal tampoco implicaría daño a la agraviada. Por eso, al final del episodio que relata «El Brujo», este le asegura a su prisionera que no le harán «nada», lo que en la dinámica del intercambio conversacional significa: «no te torturamos, no te matamos, *solo* te violamos». La conclusión en esta cadena de supuestos es que la violación no hace daño. Que la violación es una forma de cariño o, en el peor de los casos, que la violación no es «nada».

En el segundo episodio del mismo testimonio, otra detenida es rescatada de «ser pasada» por la tropa porque el teniente a su cargo, nos dice el suboficial, se enamora de ella. El capitán, alertado de este amor a primera vista, le habría concedido el derecho de pasada a su subalterno siempre y cuando el teniente enamorado se comprometiera a «cuidar» a esta nueva prisionera. Cuidarla, entenderemos a medida

¹⁰ «El Brujo» acepta sus condiciones y le asegura que solo «pasarán» por ella cuatro suboficiales. Esta única capacidad de resistencia que el testimoniante reconoce de la prisionera está inscrita en un sistema de estratificación racial de la sexualidad según el cual cada subestrato racial tiene mayor o menor valor según el fenotipo del sujeto. Los matices blancos de la piel estarían en relación directamente proporcional al estatus social y al valor sexual. Por eso «El Brujo» entiende que la prisionera rechace ser pasada por el personal más indio, más pobre y de rango más bajo en el ejército, es decir, la tropa (ver Boesten, 2008).

que avanza el relato, significará en este caso privatizar el acceso al cuerpo de su «enamorada». Es decir, así como violar «no es nada», «cuidar» en el lenguaje del suboficial es convertir a la prisionera amada en su esclava sexual.

En el tercer y último episodio relatado por «El Brujo», el significante «cariño» como imposición y exigencia masculina da una nueva vuelta de tuerca cuando una prisionera asume en el imaginario de los celadores de la base militar la posición, ya no de «enamorada», sino de «esposa». La historia de la «esposa de Nacho» comienza cuando la detenida, luego de ser «regalada a la tropa», se «enamora» de uno de sus violadores. Que ese enamoramiento aparente, como en el caso de Miriam, personaje de la novela de Alonso Cueto *La hora azul* (2005), podría ser una estrategia de supervivencia, no es considerado por el testimoniante. Según el relato, irritado Nacho por el cariño, ahora sí, libremente prodigado por la prisionera «enamorada», este decide «regalarla» a otros. De madrugada, según lo recuerda el testimoniante, ve a la tropa alborotada haciendo cola y a la prisionera sometida al «pichaneo» (violación en serie), llorando. El episodio cierra con el disciplinamiento de Nacho no por el traspaso de su prisionera a la tropa, sino por el peligro de denuncia pendiente. Al haber vivido la prisionera con el suboficial en el PEAH (Proyecto Especial del alto Huallaga), donde cada uno tenía cuartos individuales «con baño, cocina, todo», ella, como las otras prisioneras «cocinaban, hacíamos vida de casados»¹¹. Con el castigo a Nacho, el capitán se estaría adelantando ante una posible denuncia de quien, por haber «gozado» temporalmente de una vida de pareja con su violador, se sentiría dueña de derechos que no le corresponden.

Es importante resaltar en estos testimonios el uso intercambiable de modos de habla que aluden a una estructura de relación amorosa de pareja consensuada, superpuesta al contexto de extrema violencia de género producido en la base militar del Alto Huallaga en plena guerra interna. El «cariño», el «cuidado», el «enamoramiento» y «el hacer vida de casados», que aluden en el arte y la cultura occidental a una relación erótico-amorosa basada en la mutua devoción (Paz, 1993), son esgrimidos repetidamente en este testimonio para describir situaciones de abuso sexual sistematizado. Debe señalarse además el tono prosaico de los intercambios conversacionales recordados por el testimoniante, que implícitamente niega las diversas formas de violencia practicadas contra las detenidas, porque ellas serían, por su género, cuerpos *violables*, o *gine-sacras*, es decir, sujetos sin derecho, voluntad o capacidad de resistirse, excepto si se trata de prodigar su «cariño» al personal más indio, más pobre y de rango más bajo en el ejército, como se precisara en el primer episodio. Esta inexistencia de significantes que den cuenta del lugar de enunciación femenina con respecto a la violencia

¹¹ Ver la nota 8 (p. 10 del testimonio allí mencionado).

sexual nos llama a ubicarnos frente a una falla estructural interna de nuestro lenguaje, cuyo resultado es el colapsamiento de dos cadenas de significados, ajenas la una de la otra —la de la unión sexual libre y de mutuo acuerdo y la de una unión sexual obligada, forzada—, al fusionarse en una sola y única, llamada «cariño».

La violencia sexual como síntoma del discurso masculino hegemónico asume en estos testimonios formas de significación «cariñosa» que incluyen el «amor a primera vista» y el amor «de casados». Haciendo eco de una idea común en la narrativa peruana que arrastra resonancias de novelas clásicas como *La casa verde* o *La ciudad y los perros*, de Mario Vargas Llosa (1974, 2004), según la cual la violación sexual es una forma auténtica aun si excéntrica de cortejo romántico masculino, nuestro testimoniante, como hemos visto, alude a historias de amor en las que sus compañeros de armas o sus superiores se «enamoran» de sus prisioneras, o ellas de ellos.

La *gine-sacra* es el sujeto que activa en el carcelero, el teniente o el capitán, el mandato personal a ejercer su masculinidad mediante la violación de su cuerpo. La *gine-sacra* es, pues, el cuerpo penetrable codiciado como objeto de goce y violencia que, en oposición al esclavo, no es explotado por un objetivo social funcional sino por el placer de la dominación mediante la cual se afirma el sujeto masculino sobre el sujeto femenino, ahora objetivado sexualmente. Este es el punto cero de la hermandad masculina en el que se borran las diferencias entre la tropa, los suboficiales y los oficiales; también entre el blanco y el cholo, el limeño y el provinciano. Pero, sobre todo, es el punto cero en que la subjetividad femenina aparece borrada de signos diferenciadores de clase, edad, nacionalidad, raza o etnia, como lo vimos en la introducción a este artículo. La permanente negación del «otro» femenino implicado en los discursos hegemónicos de género no logra tapar el antagonismo social que este vacío o falla epistemológica genera y termina atrapando al sujeto masculino en una búsqueda fantasiosa de goce oximorónico con la «*gine-sacra-esposa*» que posibilita la imposible confusión de pensar que el vínculo amoroso puede alguna vez surgir de la violencia sexual.

3. VIOLENCIA SEXUAL EN LA LITERATURA DE FICCIÓN DE AUTORÍA MASCULINA

La naturalización de la violencia sexual es un motivo que aparece con insistencia en la literatura peruana a lo largo de su historia. En los textos narrativos en los que se presenta desde una mirada masculina, la violencia se justifica de la misma manera que en los testimonios analizados: la trama transforma el abuso en amor romántico. Examinaremos en esta sección tres textos paradigmáticos: el relato «Amor indígena», de Ventura García Calderón (2011 [1924]), y las novelas *La hora azul* (2005) y *La pasajera*, de Alonso Cueto (2015). A pesar de la distancia temporal y las

diferencias en las tramas, el núcleo semántico naturaliza y presenta como sublime la violencia contra la mujer, que resurge en las novelas recientes, como demostraremos. Contrastaremos más adelante estos textos con dos relatos escritos por mujeres: el cuento «Si haces mal no esperes bien» (1865), de Juana Manuela Gorriti y la novela *La sangre de la aurora* (2013), de Claudia Salazar Jiménez. Estas autoras muestran que la violencia sexual en tiempos de guerra es la continuación de la violencia en tiempos de paz. En sus relatos, las relaciones entre los géneros aparecen permeadas por una violencia estructural agravada por jerarquías raciales y culturales, como argumentaremos.

El cuento de García Calderón, como muchas narraciones indigenistas, presenta a tres viajeros que recorren los Andes. El relato es focalizado y narrado por uno de ellos —un educado joven costeño— que, acompañado por «un señor feudal de los contornos» y «un comerciante leguleyo» (2011, p. 506), llega a un poblado durante la celebración de su fiesta patronal. Es un pueblo ubicado en un lugar de difícil geografía, la que desafía la resistencia de los forasteros. Ellos, inflamados de delirios violentos de dominio, matan un águila, destrozan el tambo de un chino y disparan al carnero de un poblador por diversión: «El mundo pertenece a los que tienen tan buen revólver. ¿Por qué nos iba a inquietar la desolación indígena?» (p. 508). En el pueblo, el joven admira a una india, de la que se enamora «a primera vista»: «Estaba enamorado: desde la entrada cautivó mis sentidos una india primorosa como las que sedujeron a los conquistadores» (p. 506). Los tres viajeros se la juegan a la suerte y el joven costeño es el favorecido. El «amor» se consuma en una violación en la que participan sus compañeros, ya que el hacendado espanta a los familiares de la joven con su látigo y, en palabras del narrador, empuja «a la indiecita y a mí dentro del tambo» (p. 508).

De acuerdo con Mary Louise Pratt, «“Amor indígena” pone en escena de manera grotesca el clásico drama americano de la conquista como violación»¹² (1990, p. 59). Nos interesa resaltar, sin embargo, la manera en que esta se justifica; en primer lugar, como una respuesta a la seducción que la mujer ejerce sobre el hombre; y, en segundo lugar, como un acto «natural» que demuestra la virilidad y el derecho del hombre blanco sobre la mujer indígena. La escena de violación es narrada desde la mirada masculina, que se detiene en la descripción de la belleza y el temor de la víctima.

¹² Pratt interpreta la anacronía intencional de la historia como una respuesta al lugar central que ocupaba en las discusiones políticas de la época el llamado «problema del indio». Identifica el tópico de la atracción que siente un hombre ciudadano educado por la mujer rural sin educación y, al mismo tiempo, explica que el relato activa «uno de los mitos más antiguos de autodefinición en Hispanoamérica, el de la apropiación sexual de la mujer indígena por el invasor europeo» (Pratt, 1990, p. 59; nuestra traducción).

El llanto, el miedo y la sumisión no hacen sino enardecer el deseo y se presentan como armas de seducción.

Aquello fue salvaje, como en las historias de la conquista [...] la indiecita fue mía sollozando palabras que yo no acertaba a comprender. Estaba primorosa con su alucinado temor y su respeto servil al hombre blanco [...]. La linda niña me miraba sumisa como a su dueño (García Calderón, 2011, pp. 508-509).

El relato termina con una segunda aparición de la joven india, en el momento en que el narrador está a punto de partir del pueblo junto con los otros viajeros. A pesar de haber explicado que no comprendía el quechua en el que se expresa la joven, no duda en interpretar su presencia como «una desamparada súplica de esclava» (2011, p. 509), a la que decide raptar, infundido «del orgullo de aquellos semidioses de la conquista peruana que robaban mujeres despavoridas en la grupa de su corcel de guerra» (p. 509). La sublimación de la violencia mediante su transformación en un episodio romántico de aventura y amor es una operación discursiva e ideológica que coloca a la mujer en la posición de *gine-sacra* disponible para el ejercicio de una masculinidad basada en el dominio y la violación del cuerpo femenino, aún en tiempos de paz.

Más de ochenta años después, y en el contexto de la literatura que representa la historia de la violencia política en el Perú, Alonso Cueto escribe la novela *La hora azul* (2005) y, recientemente, *La pasajera* (2015). Estas novelas, como lo explica Víctor Vich respecto de *La hora azul*, intentan «revelar la dimensión menos conocida de la violencia política» (2009, p. 234) al presentar los hechos desde la perspectiva de un personaje masculino, limeño, de clase alta, que ve perturbada su vida al descubrir el pasado vergonzoso de su padre, militar responsable de torturar y violar a mujeres campesinas en Ayacucho. Vich sostiene que la violación ocupa un lugar central en la estructura de la novela: «[...] al hacer visible el tema de las violaciones, *La hora azul* asume la necesidad de narrar el lado más oscuro de la violencia política, no el de las acciones de Sendero Luminoso (que fundamentalmente conocíamos) sino el de las Fuerzas Armadas (que desconocíamos en su mayoría)» (pp. 236-237). En su afán por conocer mejor el pasado de su padre y calmar su angustia, el abogado Ormache consigue localizar a Miriam, la mujer que su padre violó y retuvo en el cuartel para su disfrute exclusivo, apartándola de las agresiones de la tropa. *La hora azul* de Cueto repite el motivo del encuentro violento entre un hombre con poder —blanco, costeño, militar— y una *gine-sacra*, una mujer disponible para ser violada y sometida a sus deseos.

De acuerdo con Alexandra Hibbett (2013), esta novela propone una noción de memoria que niega la posibilidad de una relación ética entre hombres y mujeres,

dentro de una representación de la violencia que invisibiliza los antagonismos sociales¹³. En efecto, tal como en el cuento de García Calderón, la violación es naturalizada y justificada mediante la retórica del amor romántico. El militar Ormache establece con Miriam una relación que parodia la convivencia conyugal y que edulcora la violación sistemática y el rapto de la joven. El hijo del militar establece también con Miriam una relación sexual que es presentada —desde la perspectiva de este, es decir, de Ormache hijo— en términos amorosos. Insistimos en que el texto presenta como verosímil la relación amorosa entre Miriam y su violador y, más tarde, entre Miriam y el hijo de su violador. Está claro, sin embargo, que ella no tiene voz ni opción en esta relación impuesta sobre una joven andina sospechosa de terrorismo, por dos hombres poderosos, un jefe militar en Ayacucho en tiempos de guerra y un notable abogado limeño en tiempos de paz.

En un diálogo ambiguo entre Ormache hijo y Miriam, ella reconoce que el padre salvó su vida: «Tu padre fue el peor hombre, pero también el hombre más bueno conmigo, me tuvo encerrada pero también hizo que no me mataran, ¿sabes que los soldados hubieran podido hacerme violación y matarme? Y él me tuvo encerrada, me obligó a estar con él» (Cueto, 2005, p. 254). El agradecimiento de Miriam, tal como Víctor Vich sostiene, es la manera en que se figura la reconciliación nacional, un acercamiento que libera de culpa a las clases poderosas, «pero que mantiene finalmente una fuerte estructura tutelar» (2009, p. 244). En el desenlace de la novela, Miguel, el hijo de Miriam, es ayudado por Ormache, quien ofrece pagar sus estudios. La tutela, en el caso de Miriam, se transforma en el ejercicio violento del poder masculino, que anula y elimina a la mujer como sujeto: Miriam muere, y literal y simbólicamente desaparece de la trama.

Diez años después de *La hora azul*, Cueto publica *La pasajera* (2015), una novela que insiste en los temas y el imaginario trazados. Arturo Olea, un exmilitar que estuvo destacado en Ayacucho, trabaja años después como taxista en Lima. En sus recorridos, encuentra de manera fortuita a Delia, la mujer violada en Huanta por el grupo de soldados que él comandaba. El exmilitar vive lleno de remordimientos, por haber dirigido la violación, y decide expiar su culpa robando un dinero y entregándose a Delia. Como los Ormache en *La hora azul*, se enamora de Delia y fantasea con la posibilidad de que ella y su niña (que nació como producto de la violación),

¹³ En la tesis inédita presentada para obtener el grado de Ph. D. en el Birkbeck College, University of London, titulada *Remembering Political Violence: A Critique of Memory in Three Contemporary Peruvian Novels*, Hibbett (2013) analiza *Un lugar llamado Oreja de Perro* de Iván Thays, *Abril rojo* de Santiago Roncagliolo y *La hora azul* de Alonso Cueto a partir de la noción de memoria como actividad moral.

reemplacen a su esposa y a su niña, muertas en un accidente de tránsito poco después de su regreso de Ayacucho.

Había empezado a salir en el taxi, a dar vueltas. Era lo que más quería hacer, circular, ver gente, atontarse hasta el final. Pero en ese momento comprendía que dar vueltas era un encargo que le habían dejado Gladys y Carolina. Era un encargo porque sin saberlo había estado buscando a esa mujer Delia. Y la había encontrado. Había encontrado a Delia con esa niña pequeña en la peluquería, una réplica de la esposa e hija que se le habían ido. Ellas sí habían sobrevivido. Habían vuelto. Estaban allí, muy cerca. Y ahora podía hacer algo para completar esa historia. Aun cuando ella lo rechazaba. Era una segunda oportunidad que le daba la Providencia [...]. Iba a ayudar a Delia, llevarle el dinero, iba a ofrecerse para ayudarla en lo que pudiera (Cueto, 2015, pp. 61-62).

La pasajera ofrece también una solución que borra la culpa del sujeto masculino y justifica la violencia de género mediante una trama romántica. Sin embargo, a diferencia de *La hora azul*, en *La pasajera* el «amor» claramente aparece como una fantasía sin correlato en la realidad. Aun así, en el desenlace de esta novela, Olea es reemplazado por Enrique, el vecino enamorado en secreto de Delia, un personaje que no constituye un peligro para la mujer, dado que carece de sexualidad. La novela termina con una escena que podría leerse como la fantasía de Enrique, que emprende el camino de Lima a Huanta en bicicleta para un encuentro con Delia, encuentro que suponemos no se llevará a cabo (la distancia es más de seiscientos kilómetros) dada la ingenuidad y pasividad del personaje. En la novela, entonces, Delia solo tiene dos opciones: el «amor» del sujeto que dirigió su violación o el amor idealizado e imposible de realizar de Enrique.

El análisis del cuento de Ventura García Calderón y de las novelas de Cueto, nos lleva a proponer que estamos frente a una «escena primaria» en la literatura peruana, que expresa lo que Foucault llamó las «técnicas polimorfos del poder» (1990, p. 11), fuerzas que operan en nuestra cultura para naturalizar o invisibilizar la violencia de género al mostrarla como una forma de amor.

4. VIOLENCIA SEXUAL EN LA LITERATURA DE FICCIÓN DE AUTORÍA FEMENINA

¿Qué ocurre cuando la violencia sexual es representada por una escritora? ¿Cómo se interpreta el motivo desde la mirada femenina? Analizaremos dos textos, también distantes en el tiempo, para mostrar la manera en que se deconstruye la justificación de la violencia de género. El relato de Juana Manuela Gorriti, «Si haces mal no esperes bien», publicado inicialmente en *La Revista de Lima* en 1861, se centra en la violencia inherente en el proyecto nacional, representada en la historia de la violación

de una mujer indígena por un coronel del ejército. Cecilia, la niña que nace como producto de la violación, es raptada por el coronel y abandonada en el campo, donde la encuentra y adopta un naturalista francés. Rebautizada como Amelia y educada en Europa, crece sin conocer su origen. El destino dispone que se case con el hijo del coronel y viaje al Perú, donde enferma sin que pueda encontrarse la razón de su mal. Esta es revelada de manera fortuita, cuando encuentra a su madre y se produce el desvelamiento de su identidad y el trauma violento de su origen. El buen coronel resulta ser el violador de la madre de la protagonista, y por tanto su padre. El matrimonio con el hijo constituye incesto y el futuro se cancela. Amelia muere, su esposo Guillermo toma los hábitos y el coronel aparentemente se suicida: «[...] el coronel, estrechando sus sienes entre las crispadas manos, huyó de allí, dando roncros gritos. Al siguiente día, los cabreros de la montaña encontraron su cadáver, devorado por los buitres al fondo de un despeñadero» (Gorriti, 1865, p. 181).

De acuerdo con Caitlin Purdy (2014), el relato de Gorriti muestra la violencia ejercida por un representante de la nación, un miembro del ejército, como un medio de subyugación sistemática. Se trata de una violencia normativa, basada en jerarquías de género y raza, que expresa el biopoder sobre los cuerpos femeninos¹⁴. En un primer encuentro con la indígena, el coronel la viola, y años después, en un segundo encuentro, rapta a su pequeña hija para llevarla como regalo a su esposa en Lima. En el relato de Gorriti, la violencia sexual contra las mujeres indígenas es castigada y denunciada como contraria a los intereses y desarrollo de la nación moderna. La escena de violación es narrada por la indígena de manera directa y explícita: «De esa hondonada salió la voz del militar que me llamaba. Yo tuve miedo, y hui; pero él montaba un caballo veloz y me persiguió, me alcanzó, echó pie a tierra, luchó conmigo y me ultrajó [...]» (Gorriti, 1865, p. 177). La niña producto de la violación es también por su sola condición de mujer indígena vulnerable a la repetición de la historia, tal como su madre lo entiende con claridad: «Por eso yo guardaba a mi hijita con un miedo que se aumentaba cada día, porque cada día se volvía más linda» (1865, p. 179).

En el relato de Gorriti, si bien la violación aparece focalizada desde la víctima como un acto cruel e injustificable, el amor romántico aparece desplazado en el matrimonio entre el hijo del coronel y Amelia. Sin embargo, el pasado violento retorna como un síntoma de enfermedad en Amelia que arrastra a todos los personajes a un final trágico. Estamos de acuerdo con la interpretación de Purdy: la violencia sexual

¹⁴ Michel Foucault explica en *Historia de la sexualidad* que la biopolítica es la explosión de numerosas y diversas técnicas para lograr la subyugación de los cuerpos y el control de la población (1990, pp. 143-144).

destruye el futuro de la familia y el de la nación¹⁵. Queremos insistir, sin embargo, en el desmontaje de la interpretación masculina del motivo y en el hecho de que Gorriti denuncia de manera directa la invisibilización de la violencia de género mediante la retórica del amor romántico.

También en el contexto de la literatura postconflicto, Claudia Salazar Jiménez publica en 2013 la novela *La sangre de la aurora*, un texto que otorga voz a las mujeres que sufrieron experiencias de violencia sexual durante el conflicto armado interno. La novela está estructurada a partir de la yuxtaposición de una serie de secuencias breves narradas casi en su totalidad en primera persona por tres mujeres: Marcela, la terrorista; Modesta, la campesina ayacuchana; y Melanie, la periodista limeña. La propuesta de la novela es la siguiente: a pesar de las diferencias de clase, educación, cultura, opción política y orientación sexual (Melanie es lesbiana), la violencia sexual contra las tres mujeres parte de una cultura patriarcal que las coloca en la posición de *gine-sacras* o «violables». Esta propuesta se hace evidente en las secuencias que dan cuenta de la violación que sufren las tres mujeres tanto por las fuerzas del orden como por los terroristas. Con una sintaxis desarticulada, que recoge exclamaciones, ruidos, sensaciones dolorosas, la escena de la violación es focalizada en parte por la víctima y en parte por un narrador —o más bien una narradora—, que podría ser una testigo, en secuencias que se repiten con mínimas variantes (los apelativos «terruca hija de puta» y «blanquita vendepatria», por ejemplo [Salazar Jiménez, 2013, p. 68 y 65]) para denunciar el desprecio y el borrado del sujeto femenino que termina transformado en un cuerpo que es «un bulto sobre el piso» reducido a «los dos huecos que tenía. Puro vacío para ser llenado» (2013, p. 68).

Era un bulto sobre el piso. Importaba poco el nombre que tuviera, lo que interesaba eran los dos huecos que tenía. Puro vacío para ser llenado. Después vendrían las preguntas y las respuestas. Ya sabrían todo de ese bulto. En realidad no les importaba ahora. Lo suficiente eran esas cuatro extremidades de las cuales podía ser sujetado, inmovilizado, detenido. Estos usaban botas de cuero negro y ropa de color caqui, nada les cubría el rostro. Daba lo mismo, ella era solo un bulto. Golpes en el rostro, en el abdomen, las piernas estiradas hasta el infinito. Terruca hija de puta. Hacen fila para disfrutar su parte del espectáculo. Ningún orificio queda libre en esta danza sangrienta. *Subversiva de mierda*. Solo dolor en ese bulto como un nudo apretado al cual no se le encuentra solución. ¿Cuánto tiempo más puede durar esto? Que pare de una vez. Paren, paren, paren. *Siga usted soldadito, complete el trabajo, complételo*. ¿Hasta cuándo pueden seguir haciéndolo? Son demasiados.

¹⁵ De acuerdo con Purdy: «El argumento de Gorriti es claro; la violencia normativa del Estado no solo es éticamente condenable, también es profundamente tóxica. La violencia que el Estado ejerce amenaza y socava la viabilidad y estabilidad de la nación, representándola esencialmente como autodestructiva» (2014, p. 47; nuestra traducción).

Ahora vas a ver lo rico que es que te la meta un Sargento por detrás, ya nunca más vas a hablar de tu revolución. Espolones rasgando las finas paredes que soportan y siguen soportando ese desfile a pesar de la sangre y el excremento que se abren paso entre las extremidades (Salazar Jiménez, 2013, p. 68).

Esta manera cruda de relatar la escena de violación claramente anula cualquier posibilidad de apelar a la retórica romántica. A diferencia de las escenas escritas y relatadas desde la perspectiva masculina, la violación no es narrada desde la mirada de deseo del atacante (Borrachero, 2004, p. 78), no hay descripciones de la belleza de la mujer violada, no hay justificaciones del abuso. Es más, no hay un violador. Se trata de un acto colectivo, fundado en un supuesto derecho patriarcal sobre un cuerpo femenino «disponible», que el texto presenta como lo más abyecto de la violencia. Los cuerpos son destrozados, el lenguaje expresa la desintegración del sentido, las voces, insultos y órdenes de los atacantes resuenan, el cuerpo «abierto, expuesto, vulnerable, despedazado» se ha «convertido en un campo de batalla» (Salazar Jiménez, 2013, p. 72)¹⁶.

La sangre de la aurora es un texto que insiste en la continuidad entre la violencia contra la mujer en tiempos de paz y en tiempos de guerra. En las secuencias dedicadas al pasado de los personajes principales, se muestran momentos decisivos en la vida de estas mujeres en los que han sido sometidas al dominio masculino o limitadas a roles de género que naturalizan la superioridad del hombre sobre la mujer. El caso más claro es el de Modesta, la campesina. Cuando aún no ha llegado la violencia del conflicto interno a Ayacucho, la relación con su esposo Gaitán, deseada y placentera al inicio, se ha transformado en opresiva: «El recorrido a través de la quebrada es el único momento del día en que puedes estar sola, lejos de las quejas de Gaitán [...]. Purita queja, queja, queja, que ya tanto te aburre» (Salazar Jiménez, 2013, p. 31). Es más, vemos a Gaitán golpeando a Modesta, quien acepta la situación con resignación.

Bravo se puso, comenzó a levantarte la voz. Un toro parecía. «¡Aprende a reclamar, aprende como la Damiana que siempre reclama por su marido!» Gaitán te agarró del brazo y te removió toda, como si fueras un trapo [...]. Aguantaste la rabia de tu esposo y todo el jaloneo. Un par de cocachos te metió Gaitán en la cabeza, bien duro, ahí, todavía te duele (2013, p. 38).

¹⁶ Salazar Jiménez se refiere, al citar esta frase, a la reinterpretación del póster de Barbara Kruger con la inscripción «*Your body is a battleground*» producido en 1989 para la marcha de protesta en favor de derechos reproductivos para las mujeres en Washington D.C. En 2004, la artista plástica Natalia Iguíñiz se apropia y cambia de signo la frase de Kruger en su póster con la frase «Mi cuerpo no es un campo de batalla», producido para sensibilizar a los peruanos sobre la impunidad frente a los casos de violencia sexual contra mujeres campesinas (la frase acompaña la silueta oscura de una mujer andina con una estela de sangre en color rojo brillante).

En las secuencias que corresponden al pasado de Marcela, la terrorista, las limitaciones a sus proyectos políticos y deseos se basan en su condición femenina. El matrimonio y la maternidad aparecen, desde la mirada de este personaje, como trampas en las que cae por la inercia de las convenciones sociales antes de enrolarse en Sendero Luminoso. Una vez que se integra como miembro de la organización, y a pesar de las declaraciones que proclaman la importancia de las mujeres en la revolución citadas en la novela¹⁷, Marcela debe someterse a la disciplina del partido (que la obliga, por ejemplo, a despojarse de todo rasgo femenino en su apariencia) y a una estructura jerárquica que replica el dominio sobre las mujeres en la sociedad en general. Finalmente, aunque Melanie, la periodista, es una mujer profesional e independiente, es lesbiana, y vive protegida, pero también constreñida por su pequeño círculo limeño; y piensa: «Tal vez la burbuja sea también una cárcel» (Salazar Jiménez, 2013, p. 18).

Nuestra intención en este artículo ha sido contribuir al análisis de la violencia de género como fenómeno social representado a partir de la narrativa hegemónica, que la naturaliza, justifica e invisibiliza mediante estrategias que colocan a la mujer en un lugar aparentemente seguro: su rol tradicional en el hogar, la retórica del amor romántico y la relación conyugal. Para ello nos hemos concentrado en la lectura de tres grupos de discursos: los testimonios del colectivo #NiUnaMenos, los del conflicto armado interno recogidos por la CVR y las narrativas de ficción que tratan el tema. Asimismo, hemos realizado el desmontaje de algunos textos incluidos en los dos últimos grupos, dejando el primero de lado por ahora por razones de confidencialidad y derechos de autoría, pero con la determinación de retomarlo para un proyecto futuro.

Proponemos, como resultado de este trabajo, que la violencia de género durante tiempos de guerra es la continuación de la violencia estructural en tiempos de paz, tal como lo demuestra el análisis de las llamativas y siniestras similitudes entre los testimonios y los textos literarios que estudiamos en este ensayo. Hemos colocado la violencia contra la mujer como un antagonismo histórico de larga data, todavía desatendido y por ello irresuelto en las relaciones sociales en el Perú, un antagonismo

¹⁷ Estas citas comienzan con una de Marx: «[...] cualquiera que conozca algo de historia sabe que los grandes cambios sociales son imposibles sin el fermento femenino» (Salazar Jiménez, 2013, p. 11). Sigue otra cita del personaje que lidera Sendero Luminoso, basado en Abimael Guzmán, quien dice: «El único camino de la mujer profesional es asumir el rol que como intelectual la historia le demanda: participar en la revolución» (2013, p. 24; en cursivas en el original). Finalmente, se incluye una cita de Mao Tse Tung: «La verdadera igualdad entre el hombre y la mujer solo puede alcanzarse en el proceso de transformación socialista de la sociedad en su conjunto» (2013, p. 37), que aparece en forma independiente, justamente antes de la secuencia que narra la violencia de Gaitán contra su esposa Modesta en tiempos de paz.

que permea las relaciones entre hombres y mujeres de distintas clases sociales, entre grupos étnicos, regiones y épocas en nuestra cultura nacional. La noción de *gine-sacra* es la herramienta teórica que nos permite develar la deshumanización del sujeto femenino por razones de género en la literatura y en el entramado de la vida cotidiana. En la estela de la revitalización de movimientos que denuncian la violencia contra la mujer, ejercemos en este texto una crítica académica inspirada por una ética que se propone dar valor a textos invisibilizados por el canon y los circuitos editoriales dominantes, para la construcción de una narrativa que coloque a la mujer fuera de los sentidos comunes del discurso patriarcal y más puntualmente en nuestra era de feminicidios visibilizados como endémicos, fuera del dominio de los «amores que matan».

Fondo Editorial PUCP

LAS MUJERES CONFRONTAN LA HISTORIA «OFICIAL» DEL CONFLICTO 1980-2000

Sofía Macher

Asociación Caminos de la Memoria

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se analiza la participación de algunas de las mujeres que dieron su testimonio en las audiencias públicas organizadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) del Perú y de qué manera sus narraciones confrontaron la historia oficial del conflicto construida por los presidentes de la República en los discursos oficiales de 28 de julio. Con este análisis, se busca conocer la manera en la que estas mujeres se hacen presentes en el escenario público (Arendt, 1958) que conformaron dichas audiencias, las cuales fueron una oportunidad para que las mujeres participen como ciudadanas, lo que implica una forma de agencia política.

Partimos del concepto de que la historia la escriben los vencedores, es decir, los que están en el poder. Como lo afirma Benjamin (2005, p. 4), esta historia se convierte en un instrumento de la clase dominante, que pretende imponer la interpretación del pasado para explicar el futuro. El presente, dice Benjamin, es como un relámpago que pasa rápidamente y luego solo cabe retenerlo, como una imagen a la que luego se le da un significado. Articular el pasado históricamente no quiere decir que lo narrado haya sucedido exactamente como se escribe: al ser una acción de significación siempre puede ser modificado, se le puede resignificar, se puede romper con el orden hegemónico.

Sin embargo, la acción de significación de los que están en el poder no tiene la fuerza suficiente para borrar los recuerdos de los individuos, las memorias que permanecen subterráneas, listas para salir a la luz cuando se presente la ocasión, sin importar el tiempo transcurrido. Una muestra de ello ocurre en las comisiones de la verdad que se han creado en diferentes países con el propósito de revisar el pasado.

Por ejemplo, la comisión de la verdad de Brasil, que se formó para revisar la dictadura militar después de veinticinco años de su término; o las exigencias de crear una de estas comisiones en España para revisar las atrocidades de la guerra civil después de setenta años de que finalizara. Estos ejemplos nos dicen que siempre es posible volver al pasado y darle nuevos significados, como «el ángel que arregla el pasado» del que habla Benjamin: que abre otro tiempo, exige justicia y libera el presente de ese pasado impuesto. Esa historia oficial que fue moldeada para encubrir los crímenes cometidos por el Estado durante la lucha antiterrorista e impuso una interpretación del pasado fue confrontada por los testimonios de estas mujeres.

Las participaciones de las mujeres en las audiencias públicas organizadas por la CVR del Perú fueron enmarcadas en el mandato recibido por la comisión: documentar las violaciones a los derechos humanos sufridas durante el conflicto. Es decir, ellas accedieron a la escena pública construidas como víctimas. Sin embargo, sin alejarse del marco impuesto, las mujeres cuyos testimonios se analizan aquí usaron este escenario para dar a conocer a la sociedad su versión de la violencia vivida. No solo narraron sus sufrimientos, describieron situaciones, asignaron responsabilidades, desmintieron acusaciones, sino que muchas de ellas hablaron en su propio idioma reivindicando su cultura.

2. CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO EN LOS DISCURSOS OFICIALES DE LOS PRESIDENTES DE LA REPÚBLICA (1980-2000)

Cada año, el 28 de julio, día que se conmemora la Independencia del Perú, el presidente de la República se presenta ante el Congreso y presenta un discurso oficial. En estos discursos (Museo del Congreso y de la Inquisición, 2016), los presidentes del periodo 1980-2000 construyeron la historia oficial del conflicto, dando la explicación de los sucesos, y moldearon la opinión pública dominante sobre el conflicto. Tales discursos fueron acompañados por las líneas editoriales de la mayoría de diarios nacionales y por las declaraciones de los altos funcionarios del gobierno, constituyéndose así la versión oficial de lo sucedido en el país.

2.1. Periodo 1980-1985: gobierno de Fernando Belaunde Terry

Los discursos del periodo presidencial de Belaunde corresponden al inicio de la lucha armada de Sendero Luminoso. Su primer discurso fue breve y estuvo centrado principalmente en el hecho de la recuperación de la democracia. Belaunde menciona a las fuerzas del orden en el nuevo contexto de vigencia de la democracia: «[...] el advenimiento de un gobierno democrático coloca a las Fuerzas Policiales dentro de los límites de su auténtico radio de acción, es decir, de la legítima preservación del orden público» (1980, p. 10).

Al año siguiente, 1981, la mención de las acciones terroristas ocupa un lugar importante en el discurso del presidente. Belaunde informa: «Las Fuerzas Policiales, integradas por la Guardia Civil, la Policía de Investigaciones y la Guardia Republicana, se han distinguido en el cumplimiento del deber, pagando alto costo, en vidas y heridas, su arrojo para enfrentarse al terrorismo [...]» (1981, p. 3). El gobierno promulga en ese momento las primeras normas para combatir al terrorismo¹, las que no encontraron apoyo en el Congreso.

La situación continuó agravándose y en el año 1982 se declaró el estado de emergencia y el toque de queda en Ayacucho y, a finales del año, la Fuerza Armada asumió el control en la zona de emergencia. Sin embargo, en su discurso de 28 de julio Belaunde se muestra seguro de estar ganando la guerra al terrorismo: «[...] mientras el país se esfuerza por reconstruir su economía y elevar la calidad de vida, diminutas organizaciones terroristas atentan contra los derechos humanos y los bienes e intereses de la nación [...]. El terrorismo está siendo severamente reprimido y su organización va quedando desarticulada» (1982, p. 5). Belaunde informa al Parlamento de 658 acciones terroristas en las que habían perdido la vida 53 personas, de las cuales 12 eran policías que «han pagado una cuota muy alta de sangre y sacrificio [...]» (p. 5).

Al año siguiente, 1983, agravada con las consecuencias del Fenómeno El Niño, la violencia se continúa agudizando y se ha extendido a los departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac.

[...] fue necesario encomendar a las Fuerzas Armadas el Comando Político y Militar de la zona convulsionada. Si bien su presencia le ha permitido a la Policía alcanzar mayor flexibilidad de acción, no se ha logrado apaciguar todavía dicha región por las dificultades de su topografía, las distancias, la altitud y la carencia de una infraestructura vial adecuada. [...] Las fuerzas Armadas han acudido con decisión y prontitud a mi llamado [...]. Su presencia austera y firme ha restablecido en esa región de la sierra el principio de autoridad (Belaunde, 1983, pp. 3 y 27).

La demora en derrotar a Sendero Luminoso no la atribuye Belaunde a la deficiencia de la inteligencia sobre este grupo armado, sino a un problema logístico, por lo agreste del territorio. Ya el presidente estaba recibiendo denuncias de violaciones a los derechos humanos cometidas por los militares y, sin embargo, se refiere a su accionar como «presencia serena y firme», negando de esta manera que se estuvieran cometiendo tales violaciones.

¹ El decreto legislativo 046, de combate al terrorismo (12 de marzo de 1981). Poco después, en mayo del mismo año, el Partido Aprista Peruano (PAP), el Partido Comunista (PC) y la Unidad Democrática Popular (UDP), presentando proyectos al respecto, piden su derogatoria.

En el año 1984, la violencia continúa y el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) inicia su actividad. En su discurso, Belaunde sigue asociando a Sendero Luminoso con consignas foráneas, pero también con el narcotráfico, y acuña el sustantivo «narcoterrorismo». En su discurso del 28 de julio de 1984 informa que en el último año se han producido 2657 atentados terroristas «que han dejado un doloroso saldo de 77 muertos en las Fuerzas Policiales, 30 autoridades políticas y edilicias, pertenecientes en su mayoría a las filas de Acción Popular» (1984, p. 4), pero es optimista al señalar: «Las Fuerzas Policiales, a nivel nacional, han logrado desactivar más de 100 células terroristas y 3 destacamentos de Sendero Luminoso en Lima con la captura de 843 presuntos terroristas» (p. 5).

En 1985, último año de gobierno de Belaunde, se realizaron las elecciones en medio del accionar de Sendero Luminoso y el MRTA. Belaunde cierra su mandato defendiendo a las Fuerzas Armadas,

Recientemente he promulgado la ley que [...] defiende a las Fuerzas Armadas de injustificados ataques y, en algunos casos, de argucias difamatorias que obstaculizan una acción que ellas no han buscado y que han asumido, disciplinada y abnegadamente (1985, p. 38).

En sus discursos, el presidente Belaunde definió a los senderistas como terroristas que recibían consignas del extranjero y estaban asociados al narcotráfico. En relación con las Fuerzas Armadas, reiteró que estas obedecían órdenes de él y lo hacían con gran sacrificio. Por otra parte, criticó a los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos que solo estarían defendiendo a los terroristas y no a las víctimas del terrorismo y presentó como éxito de la lucha antisubversiva el desbaratamiento de más de cien comités de Sendero Luminoso, dando por entendido que quienes reclamaban por las desapariciones y asesinatos en manos de los militares eran senderistas. No hubo ninguna mención a la situación de las mujeres.

2.2. Periodo 1985-1990: gobierno de Alan García Pérez

Alan García crea una Comisión de la Paz para abrir un diálogo con los subversivos. Lo hace al iniciar su gobierno, contando con 96% de apoyo en la ciudad de Lima. El nuevo presidente se esfuerza en defender el sistema democrático y plantea su política frente a los grupos subversivos: «[...] Los grupos subversivos no tendrán más consideraciones del gobierno que aquellas a las que nos obliga nuestro credo democrático y nuestra fe cristiana» (1985, p. 24). Y frente a los hallazgos de fosas comunes, se comprometió así en su discurso: «[...] No aceptamos que en el sistema democrático se use la muerte como instrumento [...] la ley será aplicada con severidad también para quienes violan o hayan violado los derechos humanos mediante la muerte,

las ejecuciones extrajudiciales, la tortura y el abuso de función, pues para luchar contra la barbarie no es preciso caer en la barbarie» (p. 24). García admite que las fuerzas del orden han violado derechos humanos y tiende puentes a los subversivos.

En el año 1986 se decreta el estado de emergencia durante sesenta días en la ciudad de Lima, incluyendo el toque de queda; en el Senado se aprueba la ley de rondas campesinas. El presidente García afirmó entonces en relación con los penales: «Este y cualquier otro hecho no deben ser ocultados o encubiertos en un Estado civilizado: las investigaciones se realizan ahora y deben concluir a la brevedad para determinar todas las responsabilidades que serán debidamente sancionadas» (García, 1986, p. 11). Sin embargo, declaró en estado de emergencia la isla de El Frontón obligando a salir a los fiscales que se encontraban investigando, impidiendo de esta manera que se indagara judicialmente lo que sucedió allí.

El discurso del presidente cambia en 1987: ya no acepta responsabilidades de las fuerzas del orden en la violación de derechos humanos y reitera su defensa cerrada: «En el plano de la defensa y de la Fuerza Armada, quiero destacar la madurez, la profesionalidad y la lealtad democrática de estas instituciones que se han constituido en un gran apoyo moral para las situaciones más difíciles» (García, 1987, p. 10). Este año, García devuelve a las autoridades civiles sus funciones políticas en las zonas en estado de emergencia, las que Belaunde entregó a los militares.

En 1988 a la violencia se añade la agravación de la crisis económica con la ley de estatización de la banca y los «paquetazos», que provocaron marchas sociales en contra. El presidente García informa que a la fecha se suman 15 000 muertos y señala que las «bandas armadas» son la expresión del totalitarismo y del narcotráfico en el Perú y por eso no tiene temor de demandar más severidad para erradicar a los asesinos.

[...] todos sabemos cómo la estrategia psicológica y política del terrorismo termina convirtiendo en sospechosos y acusados a los miembros de las Fuerzas Armadas y Fuerzas Policiales... Y aquí mi reconocimiento y homenaje a las Fuerzas Armadas del Perú [...] (1988, p. 3).

García pide entonces que el delito de terrorismo no se limite a la acción material, sino que se considere delito también la pertenencia a un grupo terrorista, para evitar que la justicia siga liberando a los subversivos detenidos.

En el año 1989, la crisis económica se agrava con la hiperinflación. En cuanto a la lucha antisubversiva, ingresan a ella las rondas campesinas, que reciben armamento.

En su discurso, García reitera la necesidad de respaldar a las Fuerzas Armadas, a las cuales pide más severidad. Y agrega:

Nuestras fuerzas del orden cobran cada día más eficacia [...] pero el terrorismo que intimida y utiliza argucias legales, impide su pronto procesamiento y sanción

judicial [...] [se requiere entonces] determinar que el juzgamiento de los delitos atroces de terrorismo y subversión, que tantas vidas y recursos nos arrebatan, sea hecho por tribunales militares (1989, p. 11).

Tras ello, plantea que los civiles sean procesados en tribunales militares.

En sus discursos, el presidente García afirma que las masacres atribuidas a los militares se debían considerar como excesos individuales. Y, al igual que el presidente Belaunde, afirma que los militares obedecen órdenes constitucionales y que solo se les debe agradecimiento. De la misma manera, acusó a los organismos de derechos humanos de apoyar a los terroristas y solicitó, como hemos visto, que los casos de terrorismo fueran juzgados en tribunales militares. Tampoco García hace ninguna mención a lo que sucedía con las mujeres.

2.3. Periodos 1990-1995 y 1995-2000: gobierno de Alberto Fujimori Fujimori

En su primer discurso ante el Congreso, Fujimori resalta que le tocará afrontar la crisis más profunda vivida por el país y plantea: «Solo la eliminación definitiva de la injusticia y la marginación puede acabar con la subversión» (1990, p. 9). Él abre la posibilidad de diálogo incluso con los grupos armados, interpretando que ha sido elegido para «buscar la unidad de los peruanos, incluidos los equivocados» (p. 9).

El año siguiente, 1991, Fujimori crítica duramente la ineficacia del Congreso para apoyar la lucha antisubversiva y dedica buena parte de su discurso a informar sobre la presencia de la subversión en ocho universidades. Además, anuncia la organización de la población en comités de autodefensa y la participación de las Fuerzas Armadas en acciones de desarrollo, particularmente en las zonas declaradas en emergencia.

En el año 1992 se agudiza la polarización entre el Ejecutivo y el Parlamento. Fujimori cierra entonces el Congreso el 5 de abril. En su mensaje a la nación de ese día, el presidente Fujimori justifica el cierre del Congreso diciendo: «[...] hay grupos a quienes interesa que fracase la Estrategia de Pacificación porque no se atreven a tomar posición clara frente al terrorismo [...]. La actitud irresponsable y negativa de los parlamentarios no respeta, tampoco, los mandatos constitucionales [...] que pretende maniatar a este, recortándole atribuciones elementales para gobernar» (1992, pp. 1 y 2). El presidente Fujimori está refiriéndose a los congresistas que estaban denunciando las violaciones a los derechos humanos que se venían sucediendo en las zonas de emergencia.

En su discurso del 28 de julio de ese mismo año, Fujimori informa de las modificaciones en la legislación antiterrorista y resalta la acción de los militares en las zonas de emergencia.

En el discurso de 1993, Fujimori se ratifica en la corrección del cierre del Congreso porque le habría permitido adoptar medidas para acabar con el terrorismo. En este discurso, Fujimori disfruta sus acciones al afirmar: «Me imagino la gran sonrisa que

el llamado Presidente Gonzalo exhibía todas las mañanas al levantarse y leer los periódicos, y comprobar que vivía en el país de las maravillas. [...] En verdad comprendería su sonrisa [...]. Hoy, en la cárcel más custodiada del Perú, seguramente él comprenderá también la mía» (1993, p. 2). Señala también que, dados los éxitos alcanzados en la lucha antisubversiva, no se arrepiente de lo actuado y responde a las denuncias que los organismos de derechos humanos venían realizando sancionándolas como casos aislados, hasta inevitables, y resaltando la importancia de que se le estaba ganando la guerra a Sendero Luminoso.

El siguiente año, 1994, continúan las denuncias de violaciones a los derechos humanos y el Poder Judicial resuelve iniciar proceso judicial sobre el caso de La Cantuta en el fuero civil. En su discurso, Fujimori realiza un balance positivo de la lucha antisubversiva y resalta:

[...] 1300 muertos, 1900 heridos, 59 inválidos, 1500 huérfanos son cifras de dolor para la Policía. Y son deudas que el Perú no ha saldado con ellos todavía... Este esfuerzo y este heroísmo tienen una primera respuesta en el apoyo del Gobierno [...]. Desde 1980 a 1992 no hubo absolutamente ninguna denuncia contra las graves violaciones a los derechos humanos cometidos por los grupos terroristas [...] como si la vida de los pobres campesinos peruanos asesinados no valiera nada. [...] Por eso personalmente lideré una intensa campaña internacional para lograr que se tome conciencia de la naturaleza criminal, no guerrillera, de Sendero Luminoso y el MRTA (1994, pp. 18, 19 y 20).

El presidente Fujimori no hace ninguna referencia a los casos de los estudiantes de La Cantuta y de los vecinos de Barrios Altos, que fueron asesinados por el Grupo Colina, mientras se queja de que los organismos internacionales de derechos humanos no defiendan a las víctimas del terrorismo.

En su nuevo período de gobierno, Fujimori en 1995 dedica parte de su discurso a agradecer a las Fuerzas Armadas, a la Policía Nacional y a los ronderos por no haber «abandonado su puesto de combate». Es en este discurso que se acuñan las cifras de afectados que se siguen utilizando hasta el día de hoy por los fujimoristas, desechando las elaboradas por la CVR: «La violencia y la muerte de la mano azotaron nuestro país por muchos años, dejando dolor, odio, miedo en todos los hogares del Perú. 30 mil muertos, miles de heridos y mutilados, más de 100 mil huérfanos y más de 600 mil desplazados [...]. No miremos hacia atrás sino hacia adelante» (1995, p. 2).

En su discurso de 1996, Fujimori anuncia el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) dirigido a los desplazados y asume «que se cometieron errores, entre ellos, detenciones y sentencias injustas, el Gobierno conformó un comité gubernamental de defensa de los derechos humanos y gracias a la tesonera labor de este comité se ha logrado liberar aproximadamente 150 ciudadanos» (1996, p. 8).

En su discurso de 1998, Fujimori dice: «En los dos años que me quedan de gobierno mi atención está centrada fundamentalmente en la lucha contra la pobreza, la generación de empleo y la superación del problema peruano-ecuatoriano» (1998, p. 8).

La CIDH admite una serie de casos del Perú y pasa a la Corte Interamericana varios casos, entre ellos el de Barrios Altos y el del canal de Baruch Ivcher. Fujimori decide entonces retirar al país de la competencia contenciosa de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En su discurso de 1999, Fujimori señala:

Al Perú se le deberá identificar como un país que respeta los derechos humanos de 40 mil huérfanos, de 40 mil viudas, y de 100 mil discapacitados como consecuencia de la violencia terrorista. Y, por ello, el Gobierno está defendiendo los derechos humanos de esos compatriotas. Pero, señores congresistas de la oposición, también defenderemos los derechos humanos de los terroristas, incluido Feliciano (1999, p. 6).

Fujimori pronuncia este discurso ya en el escenario de su tercera campaña electoral, en medio de movilizaciones ciudadanas que denunciaban la dictadura que se vivía.

En su discurso del 28 de julio de 2000, Fujimori dice: «Este último periodo de Gobierno quien habla tiene una razón histórica, que no es otra que la de culminar una obra, consolidar las conquistas del pueblo en esta década. Por ello, dos son los objetivos prioritarios de este quinquenio que se inicia: fortalecer la institucionalidad democrática y generar empleo y bienestar» (2000, s.p.).

A lo largo de sus dos periodos de gobierno, frente a las denuncias de los organismos de derechos humanos y las organizaciones de víctimas, el presidente Fujimori reiteró el discurso de los presidentes anteriores: deslegitimación de sus demandas y afirmación de que defendían a los terroristas y no a las víctimas del terrorismo. Las violaciones a los derechos humanos son explicadas como excesos individuales que no obedecían a una política sistemática por parte del Estado y las víctimas son señaladas como terroristas. Frente a los avances de la justicia penal en los casos del Grupo Colina, Fujimori dio una ley de amnistía que prohibió el juzgamiento de cualquier acción en el marco de la lucha antisubversiva, así mismo, prohibió cualquier investigación.

3. LAS MUJERES CONFRONTAN LOS DISCURSOS OFICIALES DE LOS PRESIDENTES

Los testimonios aquí analizados fueron presentados en el año 2002, en algunos casos a casi veinte años de los sucesos relatados. Sin embargo, los sentimientos y los daños causados continuaban intactos y la intensidad del relato y la exigencia de verdad y de justicia estuvieron presentes en todos ellos, conmoviendo a la audiencia.

Fueron transmitidos por la televisión del Estado y otros canales privados y algunos fueron primeras planas en periódicos. La prensa local los cubrió en su totalidad. El proceso de la CVR (2001-2003) abrió en el país un momento especial que permitió escuchar estas memorias antes silenciadas por los discursos oficiales y, desde 1995, de forma compulsiva por la ley de amnistía.

Esos testimonios estuvieron llenos de dignidad y también muchas veces de indignación. Un ejemplo de ello son las palabras con las que la dirigente ashaninka Luzmila Chiricente inició su relato:

Permítanme presentarme de una manera que sepan lo que viví y vivo, sin querer en algún momento despertar lástima, sino más bien respeto, sentimiento que si logro establecer solo un poco, habré conseguido parte de lo que mi vida perdió, mi dignidad como ser humano (Audiencia pública de casos de Huancayo, 23 de mayo de 2002; testimoniante Luzmila Chiricente Mahuanca, Satipo, Junín).

Ella quiere restituir el respeto a su persona como ciudadana con derechos que tienen que ser respetados. La señora Luzmila presentó también dos dibujos de árboles: uno seco, que representa la situación en la que se encuentra nuestra democracia, y uno dando frutos, que representa cómo ella debería ser (ver la foto 1).



Foto 1. Testimonio de Luzmila Chiricente en una audiencia pública de la CVR en Huancayo, 2002 (foto: CVR).

Otra dirigente ashaninka, la señora María Cueva Mantari, que se presentó junto con la señora Luzmila, luego de narrar lo sucedido a su familia, utilizó ese mismo dibujo para definir lo que significa para el pueblo ashaninka el árbol con frutos:

El pueblo asháninka ha vivido la violencia política [...] [queremos] que se respete la cultura. Mientras que no hay respeto [...], no hemos hecho nada [...]. Peruanos, nosotros somos parte [...] somos dueños del Perú. [...] el que viene a invadirnos que nos respete. Eso es lo que queremos (Audiencia pública de casos de Huancayo, 23 de mayo de 2002; testimoniante María Cueva Mantari, Satipo, Junín).

La señora María agrega a la exigencia de la señora Luzmila el respeto a su territorio y la pertenencia a la nación peruana. La señora Georgina Gamboa, desde otra problemática, exige también restitución de su dignidad:

[...] necesito reparación del honor, reparación del daño que nos han hecho [...] quiero para todos, para honor de todas las personas, familias abusadas, yo pido justicia (Audiencia pública de casos de Ayacucho, 8 y 9 de abril de 2002).

La señora Alicia Castillo Vílchez contextualiza su testimonio diciendo: «Acá, en Ayacucho, no había respeto a la persona, no valía la persona [...] era algo trágico, triste vivir en Ayacucho» (Audiencia pública de casos de Ayacucho, 8 y 9 de abril de 2002). Ambas incluyen en su testimonio la exigencia de respeto a todas las demás mujeres que sufrieron igual que ellas. En Huanta, la señora Cipriana Huamaní Janampa se dirige directamente al presidente de la República:

Para nosotros era un terror los infantes de la Marina... por favor, señor Alejandro Toledo, yo creo que es su derecho de ayudar, de apoyar, en toda forma y darnos una reparación moral. Porque no pedimos nosotros una reparación económica. Pedimos una reparación moral, digna, para poder vivir digno, para poder nosotros estar tranquilos. No con ese dedo que nos señalaba: huantino, ayacuchano, terrorista. No, no. Nosotros nunca fuimos terroristas (Audiencia pública de casos de Huanta, 10 y 11 de abril de 2002).

Ella exige reparación moral por encima de una reparación económica y desmiente el discurso de los presidentes de que todas las víctimas eran terroristas, además señala la responsabilidad de la Marina en las violaciones de derechos humanos. Muy por el contrario al papel que les atribuían los diferentes presidentes a los militares, las personas en las zonas de emergencia les tenían mucho miedo, al igual que a los senderistas. La señora Rosa Luz Mallaqui viuda de Ayala, luego de relatar la desaparición de su esposo a manos de la Marina, se dirige al público hablando ya no de su esposo sino de todos los jóvenes que vivieron la violencia en el campo:

Y espero que ahora la gente, la sociedad que nos está viendo y nos está escuchando, que se pongan a pensar por esos jóvenes [...] que viven en el campo, que no han podido estudiar, y que los apoyen, ¿no? (Audiencia pública de casos de Huanta, 10 y 11 de abril de 2002).

La señora Rosa se dirige a toda la sociedad, asumiendo que con sus testimonios por primera vez se estaba conociendo lo que realmente ocurrió. Por su parte, la señora Inesa Aquino Aroni narra la violación sufrida por su hija a manos de un suboficial del Ejército, además de enumerar otros casos de mujeres que sufrieron también violaciones sexuales de parte de miembros del Ejército. Ella además presenta una advertencia:

Soy campesina, soy de ese pueblo. [...] no más maldad para nosotros. ¿Qué más? Quizás pueden ignorarnos, ya muchas veces nos hemos levantado [...]. De una vez que comprenda pues Sendero, también el militar que comprenda de una vez; el militar también. Somos hijos de campesinos. Que nos consideren, que después de esta declaración, no nos persigan más. No nos cojan más. Hemos hablado verdad. Hemos dicho la verdad. Sufrimos así (Audiencia pública de casos de Abancay, 27 y 28 de agosto de 2002).

Ella se reafirma en su origen campesino y advierte a la sociedad que pueden ignorarlas, pero eso no les impedirá seguir adelante, como muchas veces ya lo han hecho: no son víctimas que se han quedado en esa condición. Y se dirige expresamente tanto a los senderistas como a los militares, para que las dejen en paz.

La señora Julia Ramírez Orozco se dirige a la prensa para que se rectifique:

También quiero, aquí públicamente [...] ya que los medios de comunicación se prestaron en aquella época para embarrarnos, para echarnos más lodo, pues hoy en día también se presten para, por lo menos, decir que nosotros somos inocentes (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

Asimismo, reclama que se modifique la sindicación de terrorista y restituyan su honor. La señora Celia Campos Mendoza también reclama por el honor de su padre a la prensa:

Les pido a los medios de comunicación que, así como ellos se jactaron en decir: «Esos terroristas» [...] a mi padre le tomaron fotos en una mesa llena de armamentos, de cosas, de papeles que a él ni siquiera le habían encontrado. Así como le hicieron ese daño a su dignidad, no solo a él sino a varios, así también a los medios de comunicación que tengan el trabajo de limpiar la dignidad de esas personas (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

Ella incluye en su denuncia a todas las otras personas que fueron sindicadas injustamente de terroristas y deja en claro el papel que jugó la prensa, haciendo eco de los discursos oficiales y reforzando en la opinión pública la historia construida por los presidentes de la República, que aceptaban que la muerte de inocentes era el costo que se debía pagar por la pacificación del país.

La señora Graciela Espinoza Montes termina su testimonio haciendo un llamado a toda la sociedad:

[...] justicia para todos nosotros que hemos sido víctimas de esta violencia que ha sufrido el Perú durante veinte años. Y termino diciendo que serán nuestros hijos y vuestros hijos, futuros del mañana, ellos serán quienes aplaudan nuestros hechos o quienes también nos sancionen por nuestros hechos, y se sentirán orgullosos de nuestras autoridades y del pueblo en general si es que nosotros llegamos a una verdad... Entonces, quisiera que todos los peruanos nos unamos en ese camino de esfuerzo y llegar a reconciliarnos (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

La señora Graciela se dirige a la sociedad, y no lo hace únicamente desde su identidad de víctima, sino que realiza su reflexión desde su identidad de ciudadana peruana, que superando lo sufrido en carne propia convoca a la sociedad a trabajar conjuntamente por la reconciliación del país.

Las desapariciones fueron negadas por todos los gobiernos, aunque más del 80% de los casos de desaparecidos han sido atribuidos a los militares. La señora Paula García Ccallocunto, pariente de la alcaldesa de Ayacucho desaparecida, dice:

[...] nos puedan contestar la pregunta que se nos ahoga en las gargantas... ¿dónde está Guadalupe Ccallocunto? ¿Qué hicieron con ella? (Audiencia pública de casos de Ayacucho, 8 y 9 de abril de 2002)

Confronta directamente a los militares y al gobierno para que le respondan.

La señora Alberta Núñez Sulca cuenta lo que las personas padecieron buscando a sus familiares, mientras los presidentes de la República lo silenciaban:

Vino mi mamá a Ayacucho al siguiente día, a fiscal de Ayacucho. Tampoco no está. Seguro que a Lima. A Lima, mi mamá vino a Lima también, y allá tampoco no estaba [...] «seguro que está preso», nos dijo. Buscamos cárceles Huamanga, buscamos a Lima (Audiencia pública de casos de Huanta, 10 y 11 de abril de 2002).

Nunca lo encontraron, ni recibieron información o explicación.

La señora Paulina Antesana, hija del señor Emiliano Antesana, que fue desaparecido por los militares en 1983, expresa el sentimiento en las zonas de emergencia:

Después que hubo matanza en Manyacc, la masacre, mi padre y mi mamá fuimos huyendo de la comunidad, del Ejército, durmiendo en el cerro (Audiencia pública de casos de Huancavelica, 25 y 26 de mayo de 2002).

Todos los familiares de desaparecidos que dieron sus testimonios mencionan situaciones similares, de mucho miedo a los militares, sin reconocerles, como el presidente Belaunde, «una presencia austera y firme».

La señora Elsa Rivera Zacarías, ya refiriéndose a lo ocurrido en el gobierno de Fujimori, reclama indignada:

¿Por qué hay tanta injusticia, señores? [...] Ese señor Fujimori ha hecho tantas cosas, con ese señor Montesino, ¿verdad? Yo no sé qué desarlo a ese hombre. ¡Yo soy madre! A ver qué dirían ustedes que así les pasa con su hijo... Es lamentable deceso de mi hijo [...]. Y acá en Huancayo nos han tratado de callarnos... Nos han cerrado el periódico. Nos has cerrado la televisión. No sabíamos adónde concurrir... En la Fiscalía, también le he rogado a los del Ejército. He dicho: «Señores, ustedes saben dónde está nuestros hijos». Yo, la mamá de Miriam Navarro, la mamá de Juan Añahui le hemos rogado a rodillas, pero han sido tanto cruel de no hacernos caso, señores (Audiencia pública de casos de Huancayo, 23 de mayo de 2002).

La señora Elsa establece un vínculo con el público diciéndole que se ponga en su situación —«si les pasa con su hijo»— para que entiendan su sufrimiento. Y deja en claro que eran los militares los que detenían y luego desaparecían a sus familiares.

La señora Saturnina Bautista expresó:

Cuando los chicos llegaron, oyeron decir a los morocos: «Alcen rápido, carajo», le decía, «alcen». Diciendo esto los morocos, lo alzarón. Poniéndole pasamontañas, lo llevaron hasta desaparecer el cerro» (Audiencia pública de casos de Huancavelica, 25 y 26 de mayo de 2002).

Se llevaron presos a varios jóvenes y no volvieron a saber de ellos. La hija del periodista Pedro Yauri, la señora Jessica Yauri Coca, presentó el caso de su padre desaparecido:

Yo sé que el Grupo Colina, lamentablemente lo alejó a mi padre de nosotras. El caso [...] está en la fiscalía especializada [...]. Lo único que queremos es que nos digan dónde están sus restos de mi padre (Audiencia pública de casos de Lima, 20 y 21 junio de 2002).

Para la madre del estudiante desaparecido Martín Roca Casas, la señora Reynalda Andagua Gonzales, la audiencia pública se convirtió en el espacio para limpiar el nombre de su hijo y modificar el discurso oficial:

Señor gobierno Alejandro, que un poquito que ponga en su corazón. Nosotros con Fujimori, con Montesinos, no podíamos ni abrir la boca. [...] Señor Ministro de Justicia, escúchanos por favor. Nosotros pedimos justicia, que haya sanción para los criminales, para esos culpables. Todos los vecinos me marginaron a mí, me dieron la espalda, me dijeron: «Ese es terruco, por eso su hijo lo han desaparecido». Algunos me dieron valor, algunos me dieron fuerza para yo seguir luchando (Audiencia pública de casos de Lima, 20 y 21 junio de 2002).

Igualmente, la señora Martha Páez de Malpartida, madre del estudiante asesinado Abel Malpartida Páez, responsabiliza al Comando Rodrigo Franco y encara a los que ella considera los responsables:

Que respondan por este crimen el ex ministro Mantilla y Alan García Pérez. Quise dejar mi testimonio como madre y como ciudadana, siento que es mi deber moral el contar lo que le tocó vivir a mi familia y a mí (Audiencia pública de casos de Lima, 20 y 21 junio de 2002).

La señora entiende la narración de su caso como un deber ciudadano.

La señora Gisella del Águila Pisco hizo revelaciones de lo que escuchó en el centro de detención en Tocache en el año 1989, cuando el fiscal verificaba si se encontraba detenido en ese lugar su hermano:

Yo quedé afuera y escuché que le dice un señor: «Escóndales en el baño porque está entrando el Fiscal, con la mamá» (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

Esta misma versión se escuchó en otros testimonios en otras regiones del país. La señora Margarita Aroni Izquierdo también señala como responsables a los militares:

Vinieron los soldados, treinta y un soldados... dos... tres de la mañana. Rodearon a mi casa.

La señorita Magali Sandoval (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002) cuenta en su testimonio que un policía le confesó lo que habían hecho a su padre:

Lo hemos enterrado en una fosa. Ya no lo busques, ya» (Audiencia pública de casos de Abancay, 27 y 28 de agosto de 2002).

Todos estos testimonios desmienten, primero, que no existían desaparecidos; segundo, que los que murieron eran terroristas; y, por último, responsabilizan a los militares.

La señora Imelda Cayetano Apari añade a las denuncias de las desapariciones la violencia sexual contra las mujeres al relatar cómo violaron a una señora y lo que le sucedió a ella:

Unos veinte, treinta soldados [...]. Y me hace una broma: «¿Aguantarías ¿a cuántos soldados?». «¡Ay, qué malo! ¡Ay! ¿Qué será eso entonces?» (Audiencia pública de casos de Huancavelica, 25 y 26 de mayo de 2002).

La señora Zenaida Fernández reclama frente a la impunidad de hechos que en los discursos presidenciales se catalogaron de «excesos» y de casos individuales. Dice:

Lamentablemente, acá en este país en vez de ser castigados han sido premiados los criminales, como el caso de Telmo Hurtado, el caso de Camión. ¿Por qué no se sanciona a los culpables? ¿Por qué? Nos han arrancado el corazón (Audiencia pública de casos de Huanta, 10 y 11 de abril de 2002).

Se refiere a masacres cometidas por militares, que hasta el momento de la audiencia pública se encontraban libres.

La señora Eugenia Suárez Villafuerte relata cómo trataban a las mujeres cuando pedían información en el cuartel:

Nos botaban como a basuras de su oficina. [...] No sabíamos qué hacer. No solo era nuestro caso, era cantidad de madres de familia, padres de familia desesperados. Nos cruzábamos en las calles, en el parque, en la comisaría, en todo sitio, nadie nos daba la razón» (Audiencia pública de casos de Huancavelica, 25 y 26 de mayo de 2002).

Ese era el ambiente que se vivía en las zonas de emergencia, muy lejos de lo que se escuchaba en los discursos presidenciales, que resaltaban la profesionalidad y «el apoyo moral» de los militares. La denuncia de la señora Mélida Contreras de Cantoral señala directamente al presidente García y a su ministro del interior (Audiencia pública de casos de Lima, 20 y 21 junio de 2002) y la señora Ana María Dámaso Panduro sindicó como responsables a los militares:

Un 27 de marzo de 1990, a las dos de la mañana, llegó una patrulla del Ejército peruano con 100 efectivos a mi domicilio. Ingresaron tirando la puerta a patadas de mi casa. De inmediato le sacaron a mi padre, Leonidas Dámaso Ibarra. [...] Todos sus rostros de ellos estaban encapuchados, no se les podía ver el rostro (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

La señora Ofelia Celis Malpartida se dirige al presidente Toledo para exigir justicia:

[...] quiero invocar al presidente Toledo, que no deje pasar por alto estas irregularidades, que esos malos elementos, esas lacras sean retirados, sean depurados de las Fuerzas Armadas (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

Las audiencias públicas organizadas por la CVR abrieron una puerta a estas voces de mujeres que desde diferentes lugares del país construyeron una nueva versión del conflicto. En Tingo María, la señora Elsa Ruth Poma narra lo ocurrido durante su visita a la base militar en busca de su esposo. Ella describe el diálogo sostenido en esa oportunidad, el militar le pide

que no alucine las cosas que yo supongo que haya pasado con mi esposo. Que si ellos solamente lo habían detenido era para identificarlo, para tomar sus datos, que jamás detenían ahí y que más le tema yo a Sendero Luminoso, que de repente lo hayan botado al río, que lo han matado o «en último de los casos, señora, de repente su esposo se ha ido con otra mujer» (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

Fue tratada sin ningún respeto.

La señora Eulalia Bravo describe así la vida en Tingo María en esa etapa:

[...] vivíamos en los montes, en cerros, porque entraban los ejércitos, cada vez entraban, faltaban ahí con todo el pueblo. Violaban, mataban personas (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

Ratifica esta versión la señorita Liliana Zúñiga Villar:

Bueno, en ese tiempo [en] Cayumba se vivía un ambiente de mucho miedo porque siempre estábamos con el temor de que llegue el Ejército, llegue subversivos (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

La señora Olimpia Cajas Bravo relata el asesinato de su padre a manos del Ejército:

Hemos venido callando durante doce años porque no había democracia [...] ahora es momento y queremos ser escuchados por nuestras autoridades y por todo el país entero (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

Ellas sabían lo que estaba sucediendo, pero no tenían ningún poder para que sus denuncias fueran escuchadas.

La señora Rosario Saboya Pisco denunció:

El 5 de enero de 1988, a las siete de la mañana, veinte soldados de Ejército llegaron y torturaron a mi mamá (Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002).

La señora Yolanda Ruiz expresa su indignación:

[...] lo acusan de terroristas [...] estos chicos eran unos estudiantes. [...] Somos muy humildes, no tenemos posibilidades económicas para que se haga una investigación. [...] Mientras que estos malditos [los militares] se llenan su estómago, hacen llegar el pan a su casa, y pueden alimentarse mucho mejor que antes [...] porque después de haber matado fueron ascendidos (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

La señora Melva Espinoza cuenta cómo fueron tratadas las personas por la policía:

Soy de la comunidad de Chaluayaco, distrito de San Marcos. [...] Todos nosotros hemos ido al puesto policial, como 35 personas. Los policías han salido, nos han tirado bomba lacrimógena y le dispararon a Paulina Ramírez (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

La señora Nemesia Bautista narra cómo se vivía en su comunidad cuando los militares detuvieron a su esposo, para luego desaparecerlo en el año 1983:

Mi esposo era muy buscado porque era profesor [lo acusaban de ser] de Sendero Luminoso [...] porque era secretario del Sindicato. [...] nosotros no conocíamos a los del Sendero Luminoso, pero cuando [ellos] venían nos reunían, y como teníamos miedo a morir, le dábamos comida y nos golpeaban. Sufrimos mucho. Mi esposo al estar en su trabajo... se lo llevaron los militares; y después de tanto buscar los soldados me dijeron que mi esposo era terrorista (Audiencia pública temática sobre violencia política y crímenes contra la mujer, Lima, 9 y 10 de setiembre de 2002).

Ella aclara en qué circunstancias dieron alimentos a los militantes de Sendero Luminoso y cómo su esposo, por el hecho de ser un dirigente magisterial, fue acusado de ser terrorista. Señaló que los militares cometieron la mayor cantidad de violaciones, desmintiendo la historia oficial de que los muertos del conflicto fueron responsabilidad exclusiva de Sendero Luminoso.

La señora Celestina Flores narra los detalles de las «retiradas» en la zona conocida como Oreja de Perro y cómo todo el pueblo fue obligado por Sendero Luminoso a abandonar sus casas y huir al monte, dejándolo todo. Nadie podía negarse a hacerlo. Ella desmiente de esta manera la sindicación de que todos eran senderistas y describe la incertidumbre:

No sabíamos qué hacer (Audiencia pública temática sobre violencia política y crímenes contra la mujer. Lima, 9 y 10 de setiembre de 2002).

Estaban sometidos a Sendero Luminoso, no podían desobedecerlo porque eran ejecutados si lo hacían. Por otro lado, el Estado, que debía protegerlos, también los mataba por considerarlos a todos senderistas, sin entender que estaban siendo obligados. Cuenta así cómo todo el pueblo desapareció. Era el caos. Dice: «Caminábamos por todas partes», y, como expresión de desolación: «Solo mirábamos». Tanto Sendero Luminoso como los sinchis tenían sus vidas en sus manos y ellos no podían hacer nada, solo miraban. Lo perdieron todo: los sacaron de sus casas, les quemaron todas sus pertenencias, se comían sus animales. En el relato, la señora Celestina pone mucho énfasis en que la violencia venía de ambos lados. Presenta el sufrimiento de su comunidad:

Después nos fuimos a Chapi con mi Mamá y mi Papá, y estábamos allí y entró nuevamente Sendero. Entonces pensamos en escapar. Ellos nos dijeron que teníamos que escapar porque los Sinchis nos iban a matar; entonces nos sacó, nos sacaron a todos al monte y a todos los que no querían los mataron, y a todos los que no querían les cortaban el cuello. Entonces moriremos pues, dijimos. No sabíamos qué hacer. Entonces llegaron los soldados, mataban a la gente; los terroristas mataban a la gente. Así que en el pueblo de Chapi todos nos desaparecimos a los de diferentes anexos (Audiencia pública temática sobre violencia política y crímenes contra la mujer, Lima, 9 y 10 de setiembre de 2002).

La dirigente Marina Janampa Vallejos, quien fuera acusada de terrorista, utilizó la audiencia para presentar los descargos de su detención injusta y criticar el comportamiento de los encargados de hacer cumplir la ley.

Sinceramente yo nunca he pensado hacer daño a mi prójimo, sino pensé luchar en encontrar vida digna, evitar todo tipo de estos problemas de violencia [...]. Yo no soy terrorista, soy representante nacional, soy dirigente [...]. Sinceramente como dije yo no tengo temor, me lo disculpe con todo respeto lo que se les va a decir; yo como dirigente seguiré trabajando, si el pueblo a mí me los ha facultado, me ha dado esa autorización en bien común, no porque soy terrorista [...]. El pueblo justificará, la justicia justificó; yo, en la audiencia salí sin pruebas. O sea yo le dije rincón por rincón busquen mi conducta. Si en algún lugar haya cometido algún delito contra mi prójimo, si hay alguna justificación como dice. Si yo no cometí, yo sé en mi conciencia que no cometí, yo tengo que hacerme respetar mis derechos, por algo también como representante nacional también conozco mis derechos. [...] Y estoy para hacer respetar a mis hijos, a mis hijas. Yo en estos momentos ya soy dirigente de la Confederación Campesinos. Como yo sufrí este tipo de violencias vengo a testimoniar. Lo único que yo pido aquí a la justicia es que deben justificar bien, que deben investigar bien las causas de los delitos; no a una persona de frente decir que tú eres tal cosa y mandarte a un castigo. Si no han respetado a dirigentes nacionales, peor será con nuestros humildes hermanos

campesinos (Audiencia pública temática sobre violencia política y crímenes contra la mujer, Lima, 9 y 10 de setiembre de 2002).

La señora Janampa utiliza la audiencia para desenmascarar el comportamiento poco profesional de la Dirección Nacional contra el Terrorismo (Dincote). La detuvieron sin ninguna prueba, como se demostró más adelante en el proceso judicial que se le siguió. Ella confronta a la Dincote desde su posición de dirigente campesina, diciendo que la detención sufrida por ella no le dio miedo y que no abandonará la lucha por los derechos de los campesinos. Distingue claramente la lucha campesina de la lucha de Sendero Luminoso. Ella está limpiando públicamente su imagen y transmite su preocupación por los abusos que se puedan cometer con otros campesinos que no conocen sus derechos. Por esta razón, quiere alertar a las autoridades para que tomen cartas en el asunto.

Entonces, otra pregunta me hicieron. Habla, habla, yo sé que ese grupo te han autoeducado, te han preparado; habla me dice, entonces en ningún momento ninguna persona me los ha autoeducado, mi educación, mi formación, a pesar que mis padres era pobres, campesinos humildes pobres; mi madre ha sido lavandero, pero me los ha educado me los ha formado como debe ser, y esa formación, esa conducta, me sirve en estos momentos (Audiencia pública temática sobre violencia política y crímenes contra la mujer, Lima, 9 y 10 de setiembre de 2002).

La señora Janampa define con claridad su identidad distinguiéndose de otras personas. Reafirma el orgullo de su origen, deja en claro que ser pobre no es sinónimo de ignorancia, que la educaron con valores más sólidos que los que tienen aquellos que la acusan. Esa conciencia le da autoridad moral para establecer una nueva verdad.

La dirigente puneña Mercedes Calcina aprovecha la audiencia pública para clarificar las verdaderas razones de su detención, dejando en claro que su narración era la verdadera historia de lo ocurrido:

Quiero hoy día dar mi testimonio lo que las mujeres verdaderamente en el departamento de Puno hemos vivido (Audiencia pública temática sobre violencia política en el Altiplano de Puno, 23 de enero de 2003).

Tiene plena conciencia de que se debe cambiar el relato de lo sucedido durante el conflicto en Puno. Ella analiza las razones de su detención y les da una explicación política. Según ella, pudo haber sido acusada de ser senderista por un sector de fedatarios de la cooperativa campesina que estaban en desacuerdo con que se organice el Club de Madres. Deja sentadas también las condiciones difíciles en que se desarrollaba el trabajo con las mujeres, que se organizaban sorteando la oposición de algunas personas en sus propias comunidades.

Otro tema que abordan los testimonios tiene que ver con la corrupción de los militares. La señora Julia Castillo García narra la detención injusta de su padre en el año 1981 por parte de la policía en la hacienda Aisarca, en Ayacucho. Cuando fueron a buscarlo a la comisaría, el comisario le preguntó:

«Oye, oye hija, este, ¿cuántos hermanos son?», me dice, y yo le digo: seis hermanos. «¿No pueden hacer bolsita?», me dice. Quería que le paguen (Audiencia pública de casos de Huanta, 10 y 11 de abril de 2002).

Las mujeres denuncian tanto a los subversivos como a los militares. La señora Cristina Araujo Raymundo, que dio su testimonio en quechua, relata lo ocurrido después de que su esposo fuera a hablar con los militares para denunciar a los subversivos:

Los militares, cuando venían de Ayacucho, me jalaban de las manos. Entraban a las casas, nos quitaban nuestras ropas, nuestra platita, rebuscaban todo dejándonos sin nada. Todo eso nos han hecho los militares. Son pues militares del gobierno, no es pues de otro sitio. ¿De dónde podrían venir? (Audiencia pública de casos de Huancavelica, 25 y 26 de mayo de 2002).

La señora Paulina Huaraca Rimachi también relata cómo era extorsionada por los militares cuando pedía que liberen a su esposo porque se lo habían llevado preso:

Y otra vez me preguntaron: «¿Qué cosa vas a pagar?», me decían. «¿Cuántas cabras tienes?», me decían. Yo tengo poquitas cabras. Entonces, ¿con qué van a mantenerse mis hijos, decía yo, si se llevan ustedes? «Concha su madre, esos terroristas que te ayuden, como ayudan ustedes, igualmente les debe ayudar», es lo que decían. Luego: «Concha tu madre, mañana vas a traer veinte cabras. Tú misma vas a traerme a la base de Julcamarca esas cabras», así diciendo. «¿Tienes libreta?» Yo comienzo a buscar mis libretas y yo tenía acá en mi sostén y me sacó mi [...]. Me buscaron y me rebuscaron y tenía plata [...]. Me buscaron, me quitaron toda mi plata, mis libretas también me quitaron. Y se fueron y me dijeron: «Anda vete, concha tu madre. Cuidado con no traer con las veinte cabras» (Audiencia pública de casos de Huancavelica, 25 y 26 de mayo de 2002).

El pago con animales aparece en muchos testimonios porque las comunidades tenían que entregar un cupo con ganado a los cuarteles. Los testimonios sobre esto también desmienten a los presidentes de la República. La señora Maritza Naves Parimango se expresa así:

Un 19 de agosto de 1992, el Ejército Peruano llegó a mi domicilio, siendo las 5:30 de la tarde. Lo sacaron de mi casa rumbo al distrito de Ambamarca que pertenece

a la provincia de Santiago de Chuco. [...] Estuve presente con mi prima y, forzando las puertas de mi casa, lograron entrar a mi domicilio, sacando dinero, también cosas de valor como fueron una radio, una grabadora, una cámara fotográfica y dólares también... una cantidad de 400 dólares (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

Por su lado, la señora Justina Cruzado Cerna relata con detalle la extorsión que sufrieron cuando detuvieron a su esposo:

Así los subieron, uno sobre otro, y llegaron a Huamachuco y al día siguiente, el día 22, regresa nuevamente mi esposo a nuestro domicilio para que le dé el dinero. No teníamos el dinero. Entonces, correteando por ahí a los vecinos... mi mamá, incluso, consiguió el dinero y le dio a mi esposo. Entonces, mi mamá dijo: «¿Para qué quieren... ustedes dinero, señores policías?». Y el policía le dice: «Por favor, señora. Dale el dinero». Y le dimos el dinero al policía, al que estaba a cargo de la captura, al que comandaba a todos... y también se llevaron las cosas de la tienda comercial. Llenaban a su carro y de ahí se fueron (Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002).

Un último tema, presentado por las viudas de policías, deja en evidencia la inconsistencia de los gobiernos entre su discurso y su práctica. Todos los presidentes expresaron su agradecimiento por el sacrificio de las fuerzas del orden. Sin embargo, este no se tradujo en la atención de los derechos de sus integrantes, como lo reclama la señora Nelly Ninamango Aliaga:

Yo por eso pediría a las autoridades de que la pensión de una viuda [de un policía] debe ser automático. ¿Por qué? Porque pasamos peripecias para que pase el papel de una oficina a otra oficina, cada vez tenía que viajar... tenía que hacer a Lima para poder... sacar esa pensión... no me gustaría que pasen otras personas lo que yo he pasado y yo les pido así como tengo acá un... un periódico donde el Ministro de Justicia entrega a una persona ciento setenta y cinco mil dólares de indemnización de Barrios Altos, de igual manera lo hacen en La Cantuta. Y yo que mi esposo ofrendó su vida, me dieron solamente cuatrocientos noventa y cinco soles, nada más. ¿Por qué esa diferencia? ¿Por qué? Nosotros podemos aceptar diferencias, de repente pocas, pero diferencias abismales no (Audiencia pública de casos de Huancayo, 25 y 26 mayo de 2002).

La señora Nelly está haciendo referencia a la reparación que ordenó la Corte Interamericana a los familiares del caso Barrios Altos y La Cantuta. A la señora Rosa Torres, viuda del policía Salcedo, los compañeros de su esposo le dijeron que cobrara el sueldo del mes en el que murió su esposo porque ya estaba el dinero de la planilla.

Sin embargo, el dinero lo devolvieron a Lima, sin tener en consideración la situación de las familias que dependían de ese ingreso. Fueron a hablar con el general y este les respondió:

«Lo siento señora, no le podemos pagar. No le podemos dar ese dinero. Se tiene que regresar a Lima». Pero, por favor, le suplicamos tanto, por lo menos que nos dé el sueldo de marzo para poder afrontar los gastos, para poder viajar. Pero no nos quiso pagar... Los trámites demoraron seis meses. Los seis meses, pues imagínense que yo, si no hubiera sido por mi familia, por mis padres, por mi madre, mis hermanos, qué hubiera sido de mí si ellos no me hubieran apoyado. [...] El Ministerio del Interior estaba cubierto de negro, puras viudas, nos chocábamos entre nosotras. «¿Qué estás haciendo?, ¿qué trámites?». «Esto, el otro, mira; entra para acá, entra para allá» [...]. Yo pido a la Comisión que, por lo menos, el policía sea bien reconocido, que tanto cuando está vivo... cuando está muerto debe ser bien reconocido porque ellos ofrendaron su vida para la paz de la Patria dejándonos a tantas viudas, huérfanos (Audiencia pública de casos de Huancayo, 23 de mayo de 2002).

Estas declaraciones ponen en cuestión, desde otro ángulo de la historia del conflicto, los discursos de los presidentes: no solo ocultaron lo que estaba sucediendo en las zonas de emergencia, sino que el agradecimiento a las fuerzas del orden por su sacrificio no fue respaldado atendiendo sus derechos.

4. CONCLUSIONES

Las mujeres que dieron sus testimonios en las audiencias públicas organizadas por la CVR reelaboraron la historia del conflicto construida por los presidentes de la República en sus discursos oficiales de 28 de julio. En primer lugar, ellas modificaron la versión de que solo habían muerto militares y policías. Las testimoniadas dieron cuenta de muchos asesinatos de civiles a manos de las fuerzas del orden, principalmente en las áreas rurales del país, y dejaron en evidencia que esas muertes no significaron para la sociedad.

Otro tema de los discursos cuestionado por las mujeres fue el de la sindicación de terroristas a todas estas víctimas. Esto fue desmentido y se exigió la restitución de su dignidad antes que una reparación económica.

Por otra parte, se asignó responsabilidades en las violaciones a los derechos humanos a las fuerzas del orden y no solo a los terroristas, como sostuvieron que había ocurrido todos los presidentes. Aquí es importante decir que, si bien el marco impuesto por la CVR a estas mujeres para sus testimonios fue en calidad de víctimas, sin embargo, ellas fueron presentadas desde la identidad de ciudadanas y no solo como víctimas.

El espacio público no es un espacio homogéneo, es complejo. Hay disputas entre las diferentes memorias y quienes están en el poder buscan la hegemonía en el relato histórico. Las comisiones de la verdad abren una oportunidad de democratizar este espacio al darle voz a las mujeres, que normalmente no han tenido acceso a él. Es importante que esto ocurra porque sus narrativas son un aporte a una elaboración diferente de la historia: permiten el ingreso a la esfera pública de «microhistorias» que de otra manera nunca llegarían a conocerse y también hacen posible revisar el pasado desde otro enfoque. Los testimonios orales que se presentaron en las audiencias públicas de la CVR fueron eventos sociales que dieron cuenta de cómo afectó a la sociedad el conflicto armado interno y que permitieron identificar las relaciones de poder. El reconocimiento público que se logró probablemente no habrá tenido tanto impacto sobre la vida de las mujeres que vivieron el conflicto armado como el que seguramente tendrá en sus hijas, que ahora pueden imaginar una situación diferente para ellas.

En la experiencia peruana, ni bien hubo acabado el trabajo de la CVR, se cerró este espacio. Sin embargo, el registro de esas audiencias públicas está a disposición del público en el Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria (LUM). Gracias a ello, dichos testimonios siguen siendo escuchados por escolares, universitarios, investigadores, artistas, etc. Además, se han producido tesis universitarias, ensayos, obras de teatro y películas al respecto. Las voces de las mujeres se siguen escuchando.

Fondo Editorial PUCP

DESMONTANDO EL IMPERIO ROMÁNTICO: LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN LA ADOLESCENCIA

Carmen Ruiz Repullo
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, la violencia de género que tiene lugar en la adolescencia se ha convertido en un tema de especial interés que ha centrado diversas líneas de investigación. Conocer la prevalencia de tal violencia a edades tempranas ha sido el objetivo prioritario de gran parte de estos estudios (Amurrio, 2008; Díaz-Aguado & Carvajal, 2011; Díaz-Aguado, 2013; entre otros), cuyas conclusiones nos muestran una problemática social marcada por las desigualdades de género y la persistencia de un sistema de dominio patriarcal, base de la violencia machista. Si bien los cambios en las últimas décadas han ido desdibujando, gracias a las reivindicaciones feministas, muchas de las discriminaciones de género, el sistema patriarcal sigue vigente, adaptándose a los nuevos tiempos (Lorente, 2009), actualizando sus presupuestos. En la actualidad, no basta con habernos puesto las «gafas de género»¹, hemos de graduarlas continuamente a fin de no caer en falsos espejismos igualitarios.

En las edades más jóvenes, lejos de ver que la violencia desaparece, observamos que sus bases siguen regenerándose y se presentan con nuevas formas de socialización amorosa y sexual, aunque no muy diferentes de las de otras épocas (Meras, 2003; Amurrio, 2008). Se trata de formas que llegan a «justificar» la violencia en nombre de lo que denominan «amor» (Oliver & Valls, 2004). Sobre la base de esto, el estudio dirigido por Díaz-Aguado (2013) recoge que el 36,3% de adolescentes encuestados piensa que «los celos son una expresión del amor» y el 54,3% ha escuchado consejos

¹ «Ponerse las gafas de género» ha sido una metáfora muy utilizada por el movimiento feminista para mostrar la toma de conciencia por parte de la sociedad, en especial por las mujeres, acerca de las distintas discriminaciones existentes por razones de género.

tales como: «Para tener una buena relación de pareja debes encontrar tu media naranja y así llegar a ser como una sola persona». Afirmaciones y creencias como esta configuran la base de las desigualdades de género y marcan un modelo amoroso perverso que desgranaremos más adelante.

Para conocer la influencia del amor romántico en la violencia de género en adolescentes, se han realizado numerosas investigaciones de corte cuantitativo (Meras, 2003; Amurrio, 2008; Cantera, Estébanez & Vásquez, 2009; Díaz-Aguado & Carvajal, 2011; Díaz-Aguado, 2013; entre otras) que han tenido como finalidad dar cuenta, a través de porcentajes y datos estadísticos, de la situación alarmante que muchas adolescentes viven en sus relaciones de noviazgo. A partir de estas cifras, se hacía necesario profundizar en aquellos elementos que escapan a los porcentajes y que, indudablemente, nos aportan mucha información a través de las voces de quienes están en el centro del problema: las chicas que sufren violencia de género y los chicos que la ejercen. El presente trabajo se basa en metodologías cualitativas que estudian, a través de sus discursos, percepciones, interpretaciones, valoraciones y vivencias, los mecanismos que están detrás del engranaje de la violencia en la etapa adolescente, para, así, contribuir al diseño de nuevas líneas de trabajo acerca de una situación que requiere urgentes respuestas.

Al centrarnos en población adolescente no queremos pasar por alto al menos un breve posicionamiento en cuanto al concepto, situando algunas de sus características. La adolescencia es una categoría de análisis no exenta de debates y reflexiones. El concepto de adolescencia como lo entendemos en las sociedades occidentales no se corresponde con la organización social de otras culturas en función de la edad, no es un término extrapolable y, por tanto, debemos contextualizarlo (Téllez, 2013). Las fronteras entre las distintas etapas biológicas en ocasiones no coinciden estrictamente con determinadas características psicosociales y, así, por ejemplo, hay adolescentes con más madurez que las personas adultas. Sin embargo, podemos definirla como «un periodo de cambios físicos, psicológicos y de re-situación del individuo en el contexto social» (Bernárdez, 2006, p. 74). Sería, por tanto, el proceso de transición entre la infancia y la vida adulta, aunque no existe consenso dentro de los distintos estudios y organismos² sobre sus límites de edad, que oscilan entre los diez y los veintiún años. En este trabajo hemos seguido lo propuesto por Serapio (2006), situando tales límites entre los trece y los diecinueve años, aunque ellos son —como bien apuntamos— flexibles.

² La Organización Mundial de la Salud sitúa la etapa adolescente como aquella comprendida entre los 10 y los 19 años.

2. LA VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL NOVIAZGO ADOLESCENTE

2.1. Conceptualización de la violencia de género en el noviazgo

La violencia de género se puede definir concretamente como la expresión más extrema de las relaciones asimétricas de poder basadas en el género. Así, su finalidad principal es mantener tales desigualdades de poder de las mujeres con respecto a los hombres y frenar los avances hacia la igualdad. De hecho, algunas autoras nos recuerdan, apoyándose en datos estadísticos oficiales, que la violencia de género aumenta en las sociedades en la medida en que las mujeres comienzan a alcanzar determinadas cotas de poder (Osborne, 2009; Díaz Aguado, 2013).

En España, la «Ley orgánica 1/2004, del 28 de diciembre, de medidas de protección integral contra la violencia de género», establece:

La presente Ley tiene por objeto actuar contra la violencia que, como manifestación de la discriminación, la situación de desigualdad y las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres, se ejerce sobre estas por parte de quienes sean o hayan sido sus cónyuges o de quienes estén o hayan estado ligados a ellas por relaciones similares de afectividad, aun sin convivencia (<https://www.boe.es/boe/dias/2004/12/29/pdfs/A42166-42197.pdf>).

Tal definición destaca las dos causas principales de esta violencia: por una parte, la causa estructural, que la violencia no se debe a rasgos singulares y patológicos de una serie de hombres, sino que tiene rasgos estructurales basados en una forma cultural de definir las identidades masculinas y femeninas, así como las relaciones entre ambos géneros; por otra parte, la causa instrumental, esto es, el poder de los hombres y la subordinación de las mujeres requieren un mecanismo de sometimiento. Se trata de una asimetría de poder que es aprendida y que, por tanto, se debe y se puede desaprofundar (Osborne, 2009).

Sobre la base de la definición anterior, se deduce que la violencia de género no ocurre únicamente en aquellas relaciones en las que hay convivencia, sino en todas aquellas donde exista o haya existido una relación de «afectividad», entre las que incluimos las relaciones de noviazgo adolescente. La primera en alertar sobre este tipo de violencia en el noviazgo fue Kanin (1957), llegando a la conclusión de que más del 30% de las mujeres sufrían algún tipo de agresión sexual durante esta etapa, aunque en su investigación el género no era un factor clave; además, el concepto como tal no estaba aún en los discursos científicos³. Posteriormente, en la década de 1980, comienzan

³ A mediados del siglo XX, Beauvoir ya apuntaba que «no se nace mujer, se llega a serlo», dejando clara la distinción entre naturaleza y cultura, pero sin nombrar todavía el término «género». Posteriormente a la fecha de publicación de *El segundo sexo* en 1962, el concepto de género como tal aparece de la mano

a sobresalir otras investigaciones que vuelven a poner el acento en la importancia del análisis de la violencia dentro de las relaciones de noviazgo (*dating violence*), considerándola comparable a la ocurrida en las relaciones maritales (Makepeace, 1981; Stets & Straus, 1989).

En España, los estudios acerca de la violencia dentro de las relaciones de noviazgo son más recientes. González y Santana (2001) realizaron una investigación con estudiantes de educación secundaria en Santa Cruz de Tenerife, cuyas principales conclusiones reflejan que el 7,5% de los chicos y el 7,1% de las chicas reconocen que en una o más ocasiones han pegado o empujado a su pareja. Este estudio no incorpora el género como categoría analítica, sino el sexo como variable de estudio, por lo que las autoras reconocen algunas limitaciones en este sentido y argumentan que «la escala no permite saber si antes de la agresión se ha producido alguna forma de acoso o intimidación grave que justifique la agresividad femenina» (González & Santana, 2001: 129), para, así, no medirla bajo los mismos parámetros que la masculina. Por otra parte, Corral y Calvete (2006) también realizaron una investigación sobre la violencia dentro del noviazgo con estudiantes de la Universidad del País Vasco, llegando a la conclusión de que el 22,1% había agredido físicamente a sus parejas; pero tampoco aquí se tuvo en cuenta el género como categoría de análisis. Por último, la tesis doctoral de Carmen Viejo (2012) acerca de adolescentes andaluces pone de manifiesto que un 22,8% de la violencia que sufren las adolescentes tiene alguna implicación con agresiones físicas y un 30% con el resto de agresiones.

Todos estos estudios se centran en un tipo de violencia dentro de la relación de noviazgo que sitúa a chicas y chicos bajo los mismos parámetros, no teniendo en cuenta el género como eje vertebrador, sino que se refieren más bien a la violencia entre iguales o a aquella que ocurre de manera bidireccional dentro de una relación de noviazgo. Este tipo de violencia se define como cualquier forma de agresión, ya sea física, sexual o psicológica, que ocurre dentro de las parejas, sean esporádicas o estables, y que tiene lugar de manera bidireccional, es decir, tanto de chicos a chicas como de chicas a chicos (Public Health Agency of Canada, 2006).

La presente investigación no se centra en la violencia dentro del noviazgo, es decir, en la *dating violence*, entendida como aquella que parte de simetrías de poder basadas en el género, sino en la violencia de género dentro del noviazgo, teniendo

de Stoller (1968) para dar cuenta de la realidad de personas intersexuales que se identificaban con el sexo contrario al suyo, que vivían en otro género. A partir de entonces, algunas autoras como Ortner (1972) ya reivindicaban la utilidad de esta noción en los estudios e investigaciones feministas, haciendo hincapié en el sexo como naturaleza y en el género como cultura.

en cuenta que el género sitúa a las mujeres en una posición de desigualdad frente a los hombres. Teniendo en cuenta lo anterior, la violencia de género dentro del noviazgo podemos entenderla como:

[...] todo acto de abuso contra las mujeres cometido por varones sexistas cuyo sistema de creencias les legitima a ejercer el dominio, la autoridad, el control o la posesión sobre sus parejas o exparejas y consideran que, para lograrlo, está justificado ejercer violencia física, aislamiento, desvalorización, chantaje, intimidación, abusos y agresiones sexuales o cualquier otra estrategia de coacción eficaz para lograr el ejercicio del poder (Ramos, 2005, citado en Luzón, 2011, p. 23).

Esta definición recoge tanto el origen del problema como el sujeto que la ejerce, sobre quién lo hace y, por último, las distintas formas en las que esta violencia puede llevarse a cabo. Hablamos de un tipo de violencia que no se refiere a un hecho concreto y aislado, sino que se establece a través de un mecanismo cíclico que dificulta su temprana detección (Walker, 1979).

2.2. La construcción social del amor romántico desde un análisis feminista

La mayoría de estudios sobre violencia de género en adolescentes (Meras, 2003; Amurrio, 2008; Cantera y otras, 2009; Luzón, 2011) tratan el tema del amor, la sexualidad y la atracción como estructuras que forman parte de un régimen de género (Connell, 1987) que establece formas de relaciones afectivo-sexuales que mantienen y perpetúan la subordinación de las mujeres (Esteban, 2011). Por esta razón, se hace necesario abordar el amor romántico con la finalidad de analizar su influencia en la violencia de género en adolescentes.

No es fácil definir el amor y, además, al hacerlo se debe tener en cuenta el enfoque desde el que se quiere analizar. En este sentido, nuestra definición de «amor» tiene claramente un enfoque contextualizado y posicionado. Ya decía Haraway (1995) que la producción del conocimiento nunca era neutral y dependía del posicionamiento del que se partiera. Nadie es neutral a la hora de acercarse a analizar o investigar una temática. En tal sentido, esta investigación se centra en un análisis feminista sobre la influencia de la construcción social del amor romántico en las relaciones de noviazgo adolescente y, más concretamente, en su posible derivación en formas de violencia de género.

Pero, antes de llegar a ello: ¿qué entendemos por amor romántico? Sin entrar aún de lleno en esta conceptualización, compartimos la siguiente afirmación: «hoy más que nunca podemos decir que el amor romántico es cultural. Hoy más que nunca podemos decir que el amor romántico es político» (Esteban, 2011, p. 40).

Al hilo de lo anterior, en 1984 Lidia Falcón realizaba una entrevista a Kate Millet en la que le preguntaba, entre otras cosas, qué era para ella el amor. Su respuesta fue contundente: «El amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas. Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa» (Falcón, 1984). En esta entrevista Millet ya deja claro que el amor en sí no es perverso, lo es la manera en que se ha distribuido en función del género. Si no estuviéramos sujetas a estos mandatos, si fuésemos libres, si no existieran las asimetrías de poder de un género —el masculino— sobre otro — el femenino—, el amor sería otra cosa.

En palabras de Firestone: «el amor [...] es el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad» (1976, p. 159). Con esta idea, la autora sostenía que cuando analizáramos en profundidad el amor y su relación con las mujeres, estaríamos amenazando la estructura misma de la cultura patriarcal. Este también es nuestro objetivo: contribuir al desarme del sistema machista analizando un ámbito que el mismo sistema desea que permanezca en la esfera de lo natural, de lo mágico.

Aunque su intención no era estudiar en concreto el amor, en su texto *La dialéctica del sexo*, Firestone (1976) dedica algunos capítulos a desgranar algunas ideas sobre su papel como perpetuador de las desigualdades entre mujeres y hombres. Esta autora define el amor romántico como un amor corrompido por el contexto de poder. La economía de la opresión no basta para asegurar la supervivencia del patriarcado, necesita del amor, del apartado romántico. Por ello, Firestone sostiene: «el romanticismo no es más que un instrumento cultural del poder masculino, cuya finalidad es mantener a las mujeres en la ignorancia de su condición» (1976, p. 186). Entonces, cuando amamos, ¿no somos nosotras mismas? Teniendo en cuenta lo argumentado por esta autora, en un contexto de desigualdad de género como aquel en el que estamos viviendo, los efectos del amor para las mujeres siempre son destructivos.

Muy al hilo de Firestone, uno de los trabajos de referencia feminista sobre el amor viene de la mano de Anna Jónasdóttir (1993) a través de su texto *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Su principal objetivo en este trabajo era tratar de esclarecer cómo a través de la configuración de un modelo amoroso se reproducía el sistema patriarcal, negando así toda posibilidad de transgresión. Partiendo de un análisis marxista-feminista y utilizando el término «poder del amor» como elemento conceptual para teorizar sobre el sistema patriarcal en las sociedades occidentales contemporáneas, Jónasdóttir intenta analizar las diversas formas en que este tipo de dominación se (re)produce actualmente. Su interés por trasladar los elementos del marxismo al estudio del poder del amor en las sociedades occidentales actuales la lleva a utilizar los conceptos de opresión y explotación en el contexto feminista.

Así, tomando como referencia el concepto de «explotación capitalista», entendida como la forma en que el poder del capital se apropia de la plusvalía del trabajo, argumenta que «en cierto sentido los hombres se benefician parcialmente de la explotación del amor de las mujeres» (Jónasdóttir, 1993: 20), una idea que también comparte Osborne al señalar que la socialización amorosa de las mujeres las conduce a una «sobredosis del amor» de la cual se apropian los hombres en un entorno que les favorece y aprueban socialmente, «conduciendo a un déficit de igualdad que coloca a las mujeres en una situación de inferioridad» (2009, p. 49).

Para Jónasdóttir (1993), la socialización desigual de género coloca a las mujeres en situaciones de inferioridad y subordinación. Cada género es socializado para una finalidad o para un papel en el amor romántico: mientras que a las mujeres se les educa para el mundo de los afectos, para el mundo de los cuidados, a los hombres se les educa, se les socializa, en el mundo de la pasión, la sexualidad y la seducción. El amor se convierte, para la autora, en un poder alienable e importante para la reproducción del patriarcado. Esta afirmación deja poco espacio para la transgresión y de alguna manera cae en un «cierto esencialismo femenino» del que pretendemos escapar en este texto. Somos conscientes de que la construcción del amor romántico nos ha perjudicado a las mujeres, y lo sigue haciendo, de manera significativa; sin embargo, nosotras seguimos teniendo la última palabra.

Otra autora de referencia en el análisis del amor como construcción social y como perpetuador de las desigualdades de género es Marcela Lagarde (2005). Para ella, el amor se define como una cuestión política, puesto que reproduce formas de poder muy presentes en las distintas estructuras sociales. Su tesis se fundamenta en que el sistema patriarcal, mediante el proceso de socialización desigual de género, coloniza amorosamente a las mujeres para mantenerlas en su estado subalterno. Pareciera con esta afirmación que las mujeres hemos sido educadas para construir nuestra identidad femenina amando, estando con alguien (por supuesto, con hombres), definiéndonos «en relación con alguien» como eje principal de nuestras vidas (Lameiras & Carrera, 2009).

También respecto al análisis del amor romántico, encontramos los trabajos de Bosch y Ferrer (2002) y de Bosch, Ferrer, Ferreiro y Navarro (2013), cuyo principal objetivo se centra en analizar la influencia de este modelo amoroso en el mantenimiento de la violencia de género. Un amor que, entienden estos autores, es aprendido a través del proceso de socialización desigual de género que otorga distintos papeles a mujeres y a hombres. Mientras que a las primeras se les socializa desde el «ser-para-otros», a los segundos se les educa desde el «ser-para-sí» (Ferrer & Bosch, 2013). Siguiendo con este argumento, se suele relacionar el amor romántico en chicas como un «romance de la búsqueda, entrega, fusión con la otra persona, ansiedad,

compromiso» (Leal, 2007, p. 56), como una manera de construir su identidad personal a través del estar en relación. El ideal de complemento en la pareja, unido al sistema de dominación masculina, deja a la feminidad en una posición no simétrica. El modelo de feminidad en relación, según Casado y García (2006), se define a través de dos ejes: por una parte, desde la dependencia y la entrega, desde la renuncia de sí misma; y, por otra parte, desde la relación entre polo activo y polo pasivo, que coloca a la feminidad en el segundo extremo de este binomio. Sin embargo, no debemos olvidar que esta construcción de los modelos sexuados, como argumentan Ferrer y Bosch en el texto, no debe entenderse como un destino final, atendiendo a la posibilidad de agencia para colocarse fuera de la dicotomía sexuada.

En definitiva, estamos ante una desigual distribución en el amor que sitúa a las mujeres en una posición arriesgada: «mientras que yo amo, tú gobiernas», la misma idea que sostenía Firestone (1976). Sobre la base de ella, cabe preguntarnos en cuántas ocasiones las mujeres dejan de hacer o de ser algo por amor. La respuesta a esta cuestión puede darnos muchas pistas sobre las pérdidas que hemos tenido o podemos tener las mujeres amando bajo este ideal de amor perverso.

No queremos terminar este repaso por el estudio del amor desde el feminismo sin mencionar el trabajo de Coral Herrera *La construcción sociocultural del amor romántico* (2010). Se trata de un texto de análisis profundo e histórico desde las diversas disciplinas que llega a una hipótesis central: el amor está mediado culturalmente y predeterminado por mitos, estereotipos y tabúes sexistas cuyo objetivo es perpetuar la desigualdad y legitimar la organización social, política y económica del sistema patriarcal. El amor romántico es una construcción social edificada en los valores imperantes en ella. Por tanto, en una sociedad como la nuestra, cuyos valores siguen siendo sexistas, difícilmente podremos hablar de un amor igualitario y libre.

Las distintas argumentaciones feministas revisadas coinciden en que el análisis del amor romántico no puede centrarse en cuestiones biológicas e instintivas, sino en hechos sociales y, por tanto, sujetos a transformación (Jónasdóttir, 1993; Esteban y otras, 2005; Herrera, 2010). Para Esteban (2011), el análisis feminista del amor debe encaminarse a desenmascarar el papel que este cumple en la perpetuación de las desigualdades de poder basadas en el género, ya que «el amor incorpora aspectos emocionales, afectivos y discursivos, pero también ideológicos, socioculturales y económicos» (García & Montenegro, 2014, p. 67). El amor romántico se ha edificado sobre las jerarquías de género, es una construcción social interesada cuyo fin es mantener a las mujeres en espacios de subordinación sin que tomen conciencia de ello (Firestone, 1976). Así, uno de los objetivos del feminismo en su lucha por erradicar la violencia de género debe encaminarse a dismantelar este peligroso interés del sistema patriarcal.

3. MARCO METODOLÓGICO

El principal objetivo de esta investigación se centra en indagar las causas y los mecanismos que sostienen y sustentan la violencia de género en la adolescencia a través de los discursos de las chicas que la han sufrido y de los chicos que la han ejercido. Para poder alcanzarlo, la técnica de la entrevista en profundidad resultaba ser la idónea porque nos permite, por un lado, analizar el sentido y las interpretaciones que quienes son entrevistadas dan a sus vivencias, experiencias y actitudes y a los acontecimientos involucrados; y, por otro lado, reconstruir experiencias o acontecimientos y ponerlos en valor desde la actualización que constituye el recordarlos con cierta perspectiva.

En este sentido, cada entrevista se ha desarrollado de manera flexible, en función de la espontaneidad del discurso de la persona entrevistada, pero también de forma rigurosa, teniendo en cuenta la finalidad del estudio y el guion de entrevista que se había diseñado.

En función de lo anterior, y atendiendo a nuestro objetivo principal, el perfil de las adolescentes que participaron en la investigación se diseñó atendiendo a determinados criterios de segmentación: edad, entorno, duración de la relación y si la violencia fue o no denunciada (ver tabla 1).

Tabla 1. Criterios de segmentación de las chicas entrevistadas

Jóvenes entrevistadas	Edad	Entorno	Duración de la relación	Denuncia
EA1	16	Urbano	Entre uno y dos años	Sí
EA2	17	Rural	Entre uno y dos años	Sí
EA3	16	Urbano	Menos de seis meses	No
EA4	17	Urbano	Entre seis meses y un año	Sí
EA5	18	Rural	Más de dos años	No
EA6	18	Urbano	Más de dos años	Sí
EA7	18	Urbano	Más de dos años	Sí
EA8	17	Rural	Entre uno y dos años	No
EA9	17	Urbano	Entre seis meses y un año	Sí
EA10	14	Rural	Entre seis meses y un año	Sí
EA11	17	Rural	Entre seis meses y un año	Sí
EA12	17	Rural	Más de dos años	No
EA13	17	Rural	Menos de seis meses	No
EA14	18	Urbano	Más de dos años	No
EA15	15	Urbano	Entre seis meses y un año	No

Jóvenes entrevistadas	Edad	Entorno	Duración de la relación	Denuncia
EA16	16	Rural	Más de dos años	No
EA17	19	Rural	Más de dos años	Sí
EA18	17	Urbano	Entre seis meses y un año	Sí
EA19	17	Rural	Entre seis meses y un año	Sí
EA20	15	Urbano	Más de dos años	Sí
EA21	15	Rural	Menos de seis meses	Sí
EA22	19	Urbano	Menos de seis meses	No

De acuerdo con estos criterios metodológicos, y contando con la población de chicas en la que se centraba este estudio, esto es, todas las que estaban asistiendo al Programa de Atención Psicológica a las Mujeres Menores de Edad Víctimas de Violencia de Género en Andalucía en el primer semestre de 2014 que libremente decidieron participar en la investigación, las entrevistas que se realizaron fueron 22.

El análisis de las entrevistas se llevó a cabo en varias fases: en un primer momento, se procedió a la transcripción literal de las entrevistas que se iban realizando, lo que nos orientaba para decidir qué perfil y dimensiones enfocar a continuación, teniendo en cuenta dos procedimientos: la descripción, para los discursos no verbales, y la transcripción, para los discursos orales, recogiendo al mismo tiempo todos los matices del discurso (silencios, llantos, gestos) (Ruiz, 2009). Posteriormente, se realizó una lectura detallada de los contenidos de cada entrevista atendiendo a las anotaciones que se iba recogiendo, tanto en el documento de perfil de las entrevistas como a lo largo de su realización, con la finalidad de hacer un primer análisis individual de las entrevistas y de establecer un sistema de categorías inicial. En una tercera fase se hizo una lectura más profunda de las entrevistas, incorporando al sistema de categorías de análisis nuevos conceptos y conexiones conceptuales que emergían del texto (Botia, 2013). Una vez terminada esta fase, se comenzó a relacionar las diferentes categorías sobre la base de cuatro dimensiones para ir ordenando los discursos: causas de la violencia de género, mecanismos que la fomentan, proceso de la violencia y derivaciones (consecuencias en la vida de las chicas).

4. EL PERVERSO MODELO DE AMOR ROMÁNTICO EN LA ADOLESCENCIA

Como hemos señalado, el amor romántico es una construcción social cuyo análisis ha de realizarse de manera contextualizada (Esteban, 2011; Herrera, 2010). Su contenido es transmitido mediante los distintos agentes de socialización, entre ellos, los medios de comunicación en la actualidad se han convertido en uno de los principales

propagadores de ideas, modelos, comportamientos y roles. Sin embargo, lejos de pensar que dicha transmisión se hace desde valores igualitarios, observamos que estos medios se convierten en un tentáculo del patriarcado potenciando modelos de femineidad y masculinidad hegemónicas y pautas de relaciones de pareja insanas e incluso violentas. Con esta afirmación no queremos implicar que los medios no hayan tenido la misma influencia en décadas anteriores, donde los modelos románticos de películas como *Pretty Woman*, *Oficial y caballero* o *Casablanca*, entre otras, proponían la misma concepción del amor. Sin embargo, lo que llama la atención es que, al mismo tiempo que se promueve desde las instituciones la tan ansiada igualdad entre mujeres y hombres y la erradicación de la violencia de género, se siga produciendo este tipo de historias de cine y televisión que chocan con los ideales que desde las distintas estructuras sociales se intenta impulsar (Rubio, 2009).

Concretamente, en los últimos años estamos asistiendo a una oleada de películas y series, provenientes de novelas románticas⁴, que promueven un ideal de amor-sufrimiento, de celos como muestra de amor, del amor como mecanismo para cambiar a la otra persona. Tanto es así que incluso algunas de las chicas entrevistadas ven en estas producciones cinematográficas su biografía amorosa, identificándose no solo con la historia, sino también con la protagonista. Podría decirse que el objetivo malévol del sistema patriarcal ha surtido efecto en las adolescentes y en su configuración amorosa.

P: ¿Has visto la película *Tres metros sobre el cielo*? [La chica asiente con la cabeza]
¿Y *Tengo ganas de ti*?

R: Sí.

P: Y, ¿qué te parecen?

R: Pues que me gusta... y que la de *Tres metros sobre el cielo* la veo igual que lo que me ha pasado a mí (EA2).

La visualización de estos largometrajes conduce a las chicas a identificar el amor con la historia que les cuentan, convirtiéndose en agentes de socialización amorosa para la adolescencia y mostrando, por ejemplo, un modelo de noviazgo pasional en el que la igualdad y el respeto brillan por su ausencia (Leal, 2007). Ellas mismas saben detectar cómo estas películas les presentan y promueven un modelo de atracción masculino agresivo y «malote», pero a la vez ideal. Les muestran un verdadero «hombre» que es capaz de pelearse con otros chicos por el amor de una chica, reconociendo esta acción violenta como algo romántico. Para la mayoría de las adolescentes,

⁴ Los largometrajes *Tres metros sobre el cielo* y *Tengo ganas de ti* parten de novelas románticas de Federico Moccia; la saga *Crepusculo* se compone de cuatro volúmenes escritos por Stephenie Meyer, que también han sido llevados a la pantalla.

la toma de conciencia de lo que realmente está trasladando este tipo de producciones cinematográficas viene tras haber analizado el mensaje desde una visión crítica en el Programa de Atención Psicológica. Es en este momento cuando desnormalizan lo que los medios intentan «normalizar», esto es, la violencia de género.

P: ¿Tú crees que eso influye mucho en los modelos de pareja que tenemos?

R: Sí, por lo menos ese, *Tres metros sobre el cielo*, ha hecho un daño...

P: Es decir, que las chicas entre vosotras habláis de eso, de ese modelo de amor que hablan las películas y que no sabemos detectar la violencia que hay detrás.

R: Es que casi toas las niñas con las que hablo nunca piensan que es malo, hasta que yo le digo: «¿Y por qué piensas que hace esto?, ¿a ti te parecería bien que tú estés en tu casa y venga y quiera hablar contigo, monte un follón y no sé qué?», pero que lo ven estupendamente [...] (EA18).

Aunque la socialización amorosa comienza mucho antes, desde los cuentos, los dibujos, los modelos de pareja con los que conviven, en la adolescencia el principal agente socializador del amor romántico son los medios de comunicación: no presentan solo perversas historias amorosas, sino modelos de mujeres y hombres como patrones válidos para quien los consume. Lo que preocupa es que el análisis que hacen las adolescentes de estos medios no se enfoca en general hacia la crítica del mensaje, sino hacia la identificación con él, hacia la idealización del modelo amoroso y de los tipos de masculinidad y feminidad que promueven.

Esta socialización del amor romántico se refuerza a través de mitos que son compartidos por gran parte de las adolescentes (Yela, 2003; Ferrer & Bosch, 2013; Luzón, 2011). Así, cuando analizamos los discursos de las chicas referentes a las características de sus noviazgos, los mitos románticos sobresalen de manera constante, incluso cuando no se plantean preguntas al respecto: los celos como señal de amor, la idea de que amar es sufrir, la creencia en la media naranja, la esperanza del cambio por amor, son algunos ejemplos de ello.

Si tuviéramos que definir con una sola característica las relaciones de noviazgo de estas adolescentes, los celos serían, sin duda alguna, la más representativa. A lo largo de sus discursos, las palabras «celos», «celoso» y «celosa» aparecen en multitud de ocasiones de manera transversal, referidas tanto al concepto de amor como al de violencia. En todos los casos estas palabras son relacionadas por las chicas con el inicio de los problemas. Sin embargo, ellas traslucen que al principio del noviazgo sentir celos e incluso definirse como una persona celosa no representaba un elemento de riesgo, sino más bien al contrario: se veía como una demostración de amor. Así, los celos se entienden como un elemento constitutivo del amor, del noviazgo,

presentándose, en los comienzos, como bromas sin importancia. El binomio celos-amor está tan arraigado que, incluso tras haber sufrido la experiencia de la violencia y aun sabiendo en teoría que este binomio no es sano y puede desembocar en una relación peligrosa, a algunas chicas les cuesta dejar de creerlo.

P: Y, ¿qué crees que tienen en común los tres chicos? [Los de las tres relaciones que ha tenido].

R: Pos no sé, los celos, ¿no?

P: Los celos.

R: Sí, porque no sé, a mí me gustaba que fueran celosos conmigo, pero tampoco que me controlasen, sino que yo pensaba que los celos eran una señal de que me querían mucho.

P: ¿Hoy lo sigues pensando?

R: La verdad es que sí, aunque sé que no es así, lo pienso (EA2).

No sentir celos no se interpreta como una señal de confianza en la pareja, sino como una muestra de indiferencia. Sin embargo, el problema en sí no radicaría en los celos, sino en la repercusión que tiene defenderlos o sentirlos, en cómo se utilizan de excusa para ejercer el control y el dominio, lo cual en los inicios de la relación tiene un cierto tinte de romanticismo. De ahí que la mayoría de las chicas distingan entre celos buenos (*poquitos*) y celos malos (*muchos*) con el objetivo de justificar su existencia bajo ciertos parámetros que creen controlar. Parece, así, como si el mito estuviera diseñado para hacer creer que existe un límite visible entre los primeros y los segundos y las jóvenes sabrían detectar a tiempo el peligroso trasvase. Sin embargo, el verdadero peligro radica en que no existe tal límite y en que el grado de celos va aumentando sin que ellas lo perciban.

P: ¿Qué opinión te merecen a ti los celos en una relación de pareja?

R: Mu[y] malos.

P: ¿Aunque sean unos poquitos?

R: Bueno, unos poquitos hay que tenerlos, ¿no?

P: ¿Unos poquitos hay que tener? ¡Vale! Yo te pregunto.

R: No... sí, si no tienes un poco de celos, no sé, es que...

P: ¿Qué pasa si no tienes celos?

R: Vamos a ver, es que algo de celos tienes que tener, si no tampoco te importará mucho, ¿no?, no sé.

P: Y tú ¿dónde pones el límite entre unos poquitos que sí crees que son buenos y muchos que ya son un peligro?, ¿dónde está ese límite?

R: Pos, un poco de celos es que él esté... a lo mejor *whaseando* con una niña cariñosamente y que te pongas celosa, pos es normal, ¿no?, ponerte celosa de eso. Y luego ya muchos celos son, como me pasaba a mí y a él, que no podía más, él no podía tener amigas, ni yo podía tener amigos, los móviles controlaos, era demasiao (EA15).

La creencia de que el amor es un destino y de que existe alguien que nos complementa se observa también entre sus narrativas. Incluso aunque algunas de las adolescentes argumentan no creer en el mito de la media naranja, de sus palabras podemos interpretar de nuevo que la teoría va por un lado y la práctica por otro. El mito de la media naranja legitima la idea según la cual la pareja nos pertenece y el destino así lo ha querido. Entonces, aunque exista violencia, estas creencias nos hacen continuar en la relación, ya que pensamos que todo cambiará y el amor podrá con los problemas (Yela, 2003; Ferrer & Bosch, 2013; Luzón, 2011). La pareja perfecta que nos pertenece, la que nos completa, el amor como destino son algunos de los aspectos que fundamentan la existencia de este mito entre las jóvenes. En definitiva, el amor se considera como una forma de posesión, pero también como dependencia. Esta dependencia produce jerarquías de poder en cuanto al género que son invisibilizadas por la implicación sentimental que se establece en este tipo de vínculos (Miranda y otras, 2009) y que, unida al ideal de dominación masculina, deja a la feminidad en una posición de riesgo (Casado & García, 2006; Osborne, 2009).

P: ¿Te has sentido atraída por otro chico?

R: Sí, me gustan, pero no, no me completan, no me llenan. Me gustan hasta un límite, no me gustan al cien por cien, no hay ninguno que me guste al cien por cien. [...] Yo te digo que no creo en la media naranja y que no está destinao pa mí y to lo que tú quieras, pero que lo veo conmigo y es como que somos la pareja perfecta, entonces pos, no sé... (EA7).

La socialización amorosa de las mujeres desde una «adicción al amor» las sitúa en una posición de subordinación respecto al amado (Jónasdóttir, 1993). La construcción de la identidad femenina desde el «estar en relación» como eje principal de sus vidas se convierte en una trampa de la que es difícil escapar. Así, el amor romántico se establece como un poder para la reproducción del patriarcado (Jónasdóttir y otras, 2010). Se trata de un falso amor que disfraza la dependencia afectiva y deja sin muchos argumentos a las chicas. Cuando el amor es definido desde la dependencia, deja de ser un sentimiento de libertad y se convierte en un caldo de cultivo

idóneo en el que la violencia podría tener lugar en todas sus formas. En este sentido, todo lo que produce dependencia resta libertad y dificulta tomar decisiones sobre lo que está ocurriendo, aun siendo conscientes las propias adolescentes de estar sufriendo violencia. La habitualidad de la violencia en una relación, unida a la dependencia afectiva y a la creencia del amor como destino, hacen muy difícil la ruptura (Walker, 1979).

P: ¿Tú crees que él es el amor de tu vida?

R: Creo que sí.

P: ¿Por qué crees que sí?, ¿en qué se nota que es el amor de tu vida?

R: En que no me imagino sin él (EA15).

Como hemos señalado, la socialización diferencial de género produce que las chicas comiencen a definirse más desde el «estar en relación» que, desde la individualidad, idealizando el amor como entrega incondicional y como renuncia del yo. Esto provoca que la propiedad, el «ser de alguien», no se perciba como un acto de violencia, sino como una muestra de amor e incluso como un elemento para alcanzar entre las adolescentes un mayor estatus. El amor ligado al ideal de pertenencia se sitúa en el ámbito de lo erótico para, así, legitimar su existencia. Esta erótica de la posesión dibuja de forma sutil una marca de propiedad en las chicas que las hace sentirse importantes.

P: Y cuando rompías con él, que era lo que estábamos hablando, ¿él cómo se lo tomaba?

R: Pos que no, que tenía que ser suya y que no podía estar con nadie más.

P: Y tú, cuando te decía: «tú eres mía», ¿tú qué decías?, ¿te gustaba que te lo dijera?

R: Sí, porque no sé, me... no sé, me gustaba que, por una parte, fuera así, pero por otra no.

P: ¿Por qué?

R: Porque no sé, notaba como más cariño, yo qué sé... pensaba que me quería más por eso (EA2).

Una relación de pareja con estas características es, sin duda, una relación en la que el sufrimiento en las chicas se establece desde muy temprano. Al igual que ocurría con los celos, este sufrimiento también alcanza diversos grados. Los noviazgos en los que la desconfianza, los celos y la posesión caracterizan a la relación llevan a que el sufrimiento aparezca de la misma forma que en muchas canciones de amor, telenovelas o largometrajes (Luzón, 2011). Sin embargo, este sufrimiento no se define

siempre como algo negativo, de ahí las peligrosas afirmaciones del tipo: «Quien bien te quiere te hará sufrir» o «En el amor se sufre mucho» (Ferrer & Bosch, 2013; Luzón, 2011; Illouz, 2012; Bosch y otras, 2013). Cuando se «aprende a vivir» relaciones de noviazgo desde estos parámetros, el sufrimiento se define como elemento intrínseco. Y el objetivo patriarcal se alcanza en gran medida cuando las mujeres «aceptan» que amor y sufrimiento pueden ir de la mano.

P: ¿Tú, cómo defines el amor?, ¿qué crees que es importante en una relación de pareja?

R: El respeto, la confianza, el saber aguantarse (EA15).

Amar también es *aguantar*, como indica el relato de la chica anterior, pero el *aguante* puede considerarse como una dimensión perversa que sitúa a las mujeres en una posición de tolerancia total y sumisión (Coria, 2001). Incluso el abuso de los chicos hacia ellas puede transformarse en un autoabuso de ellas mismas para no crear conflictos. Pero siempre ante este sufrimiento, ante la dominación, posesión e insatisfacción, surge la esperanza del cambio. No han sido pocos los cuentos tradicionales en los que las mujeres hemos sido salvadas por un hombre. Sin embargo, al trasladar esta salvación y rescate a las relaciones de pareja adolescentes, los roles cambian y la socialización desigual de género hace que las chicas se conviertan en salvadoras de los chicos, lo que, como sostiene Lagarde (2005), las sitúa en un continuo sentimiento de esperanza de que algún día ellos cambiarán. Están en permanente espera de ese cambio desde que son conscientes de que hay cosas en los chicos que a ellas no les gustan, incluso que les hacen daño directa o indirectamente.

P: Y a ti, ¿qué es lo que te hacía seguir con él, si veías que no te trataba bien?

R: Yo qué sé, porque lo quería y yo qué sé, tenía la esperanza de que pudiera cambiar y eso.

P: Y hoy, ¿sigues con él?

R: Sí. [...] Yo qué sé, en verdad, yo qué sé, tengo la esperanza de que cuando salga cambie... no sé (EA2).

La idealización del chico del que se enamoraron dificulta en las jóvenes la pérdida de esperanza y, por tanto, una posible ruptura. Algunas chicas vivían la relación como el amor de su vida, la idealización del amor romántico estaba muy presente en sus discursos. Lejos de pensar que las relaciones de pareja en la adolescencia se viven como relaciones esporádicas, algunas chicas las vivían como definitivas, de ahí el especial interés de ellas en hacer cualquier esfuerzo para que el chico agresor volviera a ser el chico del comienzo, el chico del que se enamoraron. Se trata de un cambio

que, como bien apreciamos en la última parte del siguiente fragmento, muchas veían como un cometido que les correspondía a ellas en la pareja: «tenían que cambiarlo», como una imposición. Esto es diferente a otras apreciaciones que hemos encontrado y que sitúan la responsabilidad del cambio en los propios chicos.

R: Yo pensaba en un futuro con él. Yo, al ser el primero, pensaba que iba a ser el último porque... no sé, es que nunca me había pasao, había sío el primero que había entrao a mi casa, el primero con el que lo hice, el primero... no sé muchísimas... muchos momentos... Al principio muchas cosas buenas, no sé, muchas ilusiones que se fueron, que yo me enamoré de él y de su pasado, entendí. Porque era un niño el que conocí cuando terminamos y otro cuando empezamos, pos no era el mismo, yo siempre decía: «¿Por qué no eres el mismo?», pero es que no, es que no podía cambiarlo (EA5).

Los chicos, por su parte, utilizan esta estrategia de salvación para chantajear a las chicas y para evitar que rompan con la relación, haciéndolas creer que son sus salvadoras, haciéndolas responsables de su bienestar y, por tanto, culpabilizándolas de la falta del mismo.

P: Y tú, antes de las órdenes de alejamiento y demás, ¿tú has intentado romper con él alguna vez?

R: Sí, pero no resultaba, porque decía que no cortara con él y me ponía excusas de sí... a camelarme... diciéndome que yo soy un punto de apoyo con él, porque él estaba fatal con sus padres (EA2).

Tras una crisis o problemática en la pareja, los chicos prometían cambios que conducían a las chicas a continuar en la relación, como ellas mismas dicen: «las camelaban». Sin embargo, al tiempo, la realidad volvía a presentarse igual de cruda y comenzaba de nuevo la estrategia de ellos, un ciclo que podía tener lugar, en muchas ocasiones, dentro de la relación (Walker, 1979).

Tras los discursos de las chicas, podemos observar que los mitos del amor romántico, especialmente los celos, la media naranja, el amor como fuerza que todo lo puede y la falacia del cambio por amor, se convierten en un híbrido peligroso en sus relaciones: por una parte, saben que detrás de estas falsas creencias se sustentan distintas formas de violencia, es decir, conocen la teoría; pero, por otra parte, no cuentan con herramientas para hacerles frente, les falta llevar la teoría a la práctica. Un modelo amoroso con estas premisas se convierte en el andamio que sostiene la violencia de género en la adolescencia. Por esa razón, analizar y deconstruir el modelo amoroso representa una línea imprescindible en cualquier trabajo que pretenda prevenir la violencia de género en estas edades.

5. REFLEXIONES FINALES

El amor romántico puede definirse como una construcción social que se sigue sosteniendo y reproduciendo bajo las desigualdades de género y que aporta dos papeles desiguales a mujeres y hombres: las chicas están más socializadas hacia lo afectivo, mientras que los chicos están más socializados en lo sexual. Lejos de pensar que las relaciones de noviazgo en adolescentes son esporádicas, que no tienen especial importancia y están caracterizadas por la igualdad y el respeto, observamos que el amor romántico y sus mitos cobran especial relevancia para las adolescentes. Podría plantearse así que el amor como construcción social debe ser un elemento imprescindible cuando queremos analizar la violencia de género, en particular, y las desigualdades de poder basadas en el género, en general. El amor, más allá de ser analizado como sentimiento, debe ser examinado como un elemento social y político. Detrás del mismo, se sustenta y reproduce la ideología de poder del sistema patriarcal. No podemos, con esto, afirmar que el amor romántico es una forma de violencia de género, lo que sí podemos aseverar es que este modelo romántico se sostiene sobre las desigualdades de género, que son base de tal violencia.

LA MASCULINIDAD EN VARONES PRIVADOS DE SU LIBERTAD POR VIOLACIÓN SEXUAL

Ruth Alicia García Vivar
Ministerio Público del Perú

1. INTRODUCCIÓN

En nuestro contexto social, podemos decir que los varones aún siguen ostentando poder y caracterizándose como personas autónomas, activas, racionales, fuertes, cuyo ámbito es la calle. Esto ocurre a pesar de que la masculinidad en el Perú —como en otras partes— está en crisis, al parecer porque las mujeres han ido obteniendo presencia y estabilidad en la esfera pública, lo cual produce cambios en el sistema tradicional patriarcal al incorporarse nuevos roles, como sucede en la construcción personal de ambos.

Mi curiosidad nació al querer saber qué pasaba en las relaciones entre mujeres y varones para llegar en ciertos casos a la violencia, en lo cual es generalmente la persona afectada una mujer y la persona que arremete o ejerce violencia un varón. Este hecho lamentablemente es cotidiano en nuestra sociedad, la cual generalmente está a favor de la víctima de violencia sexual cuando se trata de un niño o niña, pero no pasa así cuando la víctima es una mujer adolescente, joven o adulta, cuya imagen aún presente es la de la otra, o sea, la mujer provocadora o seductora. Esta representación también está vigente en los varones reclusos por violación sexual, siendo parte de las subjetividades y representaciones con las que han ido construyendo su masculinidad, tejiéndola en sus diferentes etapas de vida, girando en torno a los mandatos y atributos de un modelo ideal de masculinidad para no ser ni parecerse a una mujer o a un homosexual, es decir, un ideal inscrito o encarnado como algo «natural». Ya decía, Michael de Certeau: la ley se inscribe en el cuerpo (citado en Lamas, 2002) y es a través de interacciones cotidianas entre los cuerpos donde se inscriben las desigualdades estructurales del sistema y sus instancias de poder, facilitando la reproducción de las relaciones de poder (Olavarría, 2000), lo que puede incluir a la misma violencia.

2. EL PROBLEMA DE ESTUDIO

A pesar de que los Estados promueven y aprueban leyes y políticas a favor de la igualdad de género, la desigualdad entre hombres y mujeres se mantiene y la violencia en determinados contextos recrudece. Esto nos puede ubicar en un sistema de estatus de moral tradicional, cuyo resultado es la violencia hacia la mujer, lo cual restituye el poder y el control masculino, razón por la cual las leyes en las sociedades generalmente velan por el patrimonio y la herencia familiar, mas no por la mujer agraviada. Por ejemplo, la estadística mundial indica que el 35% de las mujeres del mundo han sufrido violencia de pareja o violencia sexual por terceros en algún momento de su vida, siendo África la región que ocupa el primer lugar en este aspecto, con 45,6%, mientras que la región de las Américas ocupa el quinto puesto, con 36,1% (WHO, 2013a, 2013b). En el ámbito latinoamericano, el 7% de mujeres en São Paulo (Brasil) han sido víctimas sexuales por parte de una persona distinta a su pareja y el 10% fueron alguna vez agredidas sexualmente por sus parejas (Contreras, Bott, Guedes & Dartnall, 2010). En Colombia el 39,7% de mujeres y en Bolivia el 53,3% alguna vez han sido agredidas física o sexualmente por un compañero íntimo (OPS 2013). Nuestro país no es la excepción: Mujica (2011), en uno de los últimos estudios sobre violaciones sexuales en el Perú, publica que en el año 2009 se denunciaron entre dieciocho y diecinueve violaciones al día (basado en estadísticas de la Policía Nacional del Perú), lo que dista de las once violaciones denunciadas en 1995. Las víctimas potenciales son las poblaciones vulnerables: mujeres, adolescentes, niñas y niños (las denuncias de violación de varones son escasas), presentándose en el periodo 2000 a 2009 un total de 63 545 denuncias, cuyo 78% corresponde a mujeres menores de dieciocho años.

Miguel Ramos (2006), en su estudio sobre las representaciones de la masculinidad en varones que ejercen y no ejercen violencia conyugal de los sectores populares de Lima y Cusco, encontró que uno de sus malestares en los varones se da cuando sus parejas no hacen lo que ellos esperan, de manera que se llenan de pensamientos de probables infidelidades, abandono, pérdida de amor hacia ellos, intento de someterlos y no respetar su autoridad. Todo esto los invade de sentimientos de miedo al abandono, dolor de no ser queridos, temor a ser humillados. Entonces, al no saber imponerse como hombres, usan la violencia física o sexual, en la mayoría de los casos como un recurso desesperado para mantener el estatus de autoridad sobre sus parejas, lo que refleja la debilidad del sistema de dominación masculina.

José Pérez Guadalupe (RPP 2013), tras ver las cifras que arrojó un estudio hecho por el Ministerio de Justicia al 31 de diciembre de 2012, afirmó que, de 61 390 presos en el ámbito nacional, 12 040 reclusos —el 19,61%— cumplen prisión por

violación sexual. Este porcentaje se triplicó desde el año 2000. Ante esta problemática, tanto Segato (2003) como Kaufman (1997) nos hacen ver que aún seguimos viviendo bajo la herencia del patriarcado, inmerso en «la propia organización del campo simbólico», que privilegia a los hombres y estigmatiza, penaliza y oprime a las mujeres. Y el hombre, al no tener poder y control y ver peligrar su estatus, exagera sus «inseguridades masculinas»: entonces, para él, si la masculinidad es una cuestión de poder y control, no ser poderoso significa no ser hombre. De nuevo, la violencia se convierte en el medio para probarse lo contrario a sí mismo, a otros hombres y a las mujeres.

De lo anterior surge la necesidad en el estudio realizado de identificar y analizar las representaciones de lo masculino en un grupo de cuatro varones¹ sentenciados y recluidos por violación sexual a mujeres mayores de edad. Se trata de experiencias en las que se ejerce violencia sexual para mantener o restaurar el estatus de hombre. Este estudio se ha realizado a través de una metodología cualitativa, empleándose la técnica de las representaciones, como la entrevista a profundidad, la asociación libre, la constitución de pares de palabras y el relato de vida.

3. LA MASCULINIDAD DENUNCIADA: SUBJETIVIDAD Y REPRESENTACIONES

Los varones, desde sus subjetividades, se han ido construyendo en relación con sus vivencias, creencias o prácticas sociales en sus diferentes etapas de vida y ambientes de socialización, como son la familia, el barrio, la escuela, el colegio, la pareja, etc. Ellos, en su proceso de haber adquirido autonomía personal, tuvieron disyuntivas, decepciones, frustraciones, humillaciones, inseguridades y temor a ser rechazados u abandonados, todo lo cual de una u otra forma dejó una marca o huella en su historia personal, para luego representar sus masculinidades en sus relaciones cotidianas con otros hombres, con las mujeres, los homosexuales y consigo mismos. Es así que, para una mejor comprensión, y basándonos en las diferentes propuestas teóricas mencionadas por Segato (2003), Badinter (1994), Olavarría (2000), Fuller (2001) y Vásquez (2014), proponemos como ejes del núcleo central de la representación de la masculinidad las siguientes categorías de estudio: aceptación de la heteronormatividad, rechazo a la homosexualidad y al homoerotismo y desvalorización de lo femenino, incluidos los afectos. A continuación, se desarrollan tales categorías tanto en lo teórico como en los resultados del estudio empírico.

¹ Los más jóvenes, J. F. y A. C., tenían 35 y 32 años, y los mayores, E. F. y D. L., 50 y 55 años en el momento realización del estudio.

3.1. Aceptación de la heteronormatividad

Esta categoría se refiere a las convenciones o normas sociales que generalmente dirigen el modo de vida de las personas², generando binarismos —superior/inferior— tanto en la estructura social como en la división de los sexos —hombre/mujer—, en la cual se parte de la división sexual del trabajo, considerándose que el hombre era el productor, perteneciendo al espacio público, y la mujer, la reproductora, cuyo espacio designado era el doméstico o privado (Rubin, 1996; Bourdieu, 2000). En el estudio, para facilitar la explicación de la aceptación de la heteronormatividad, planteamos que esta puede estar conformada por la heterosexualidad obligatoria, el ejercicio de violencia mediante bromas, gestos, actitudes, comportamientos, etc. y el control y protección, representados en el trabajo y en el ser padres o jefes de familia.

La subjetividad de los varones del estudio se iniciaría en su infancia, siendo la familia su primer espacio de socialización. Allí habrían aprendido un modelo de hombre, representado en el padre —quien en todos los casos era el proveedor de la familia—, con la figura de autoridad y de respeto, hasta de miedo para algunos, como fue el caso de J. F., ya que su padre lo castigaba y lo controlaba desde niño a través de golpes. Además, ellos generalmente describieron a sus padres como «rene-gones» porque discutían con sus madres, utilizando reclamos o gritos, mas no las golpeaban. En el caso de A. C. no hubo una figura paterna constante, salvo el tío que vivía cerca de ellos; sería su madre adoptiva quien le enseñaría cómo ser hombre o cómo deben ser los hombres.

Todos los varones estudiados de cierta forma aprendieron que el hombre debía respetar y hacerse respetar, ser valiente, fuerte, responsable, trabajador, velar por la familia, ser el que enfrenta, el que no se rinde ni tiene miedo a nada. Pero D. L. y J. F. resaltarían más los atributos típicos masculinos pertenecientes al modelo heteronormativo hegemónico, haciéndonos caer en cuenta de que en estos varones aún está vigente el modelo de masculinidad hegemónica. Por ejemplo, para J. F. el hombre estaría representado de la siguiente forma:

[...] porque generalmente el varón es un ser más fuerte en varios sentidos, ¿no?, para todos los casos, y macho pues, porque enfrenta los problemas. Bien o mal, sigue para adelante, sin decaer. Siempre ser fuerte; enfrenta, dentro de la situación vivida, sin temor a nada (J. F.).

Por otro lado, en las diferentes entrevistas, los hombres del estudio manifestaron tener o haber tenido una pareja mujer, así como haber iniciado su vida sexual con

² Es decir, cómo pensamos, sentimos y actuamos.

una, manteniendo a lo largo de sus vidas relaciones sexuales con mujeres. Ya decía Olavarría (2000) al respecto que esta es una forma de que sea aprobado y aceptado el ser hombre heterosexual por otros hombres, y no ser confundido con un homosexual, lo que le otorga cierto estatus y poder dentro del grupo de hombres y no lo lleva a correr el riesgo de emascularse o feminizarse.

Se encuentra que los varones adultos de más edad han iniciado tanto su vida sexual como su convivencia en la juventud, a diferencia de los adultos más jóvenes que iniciaron ambas en la adolescencia, marcándose así el ingreso al mundo masculino para ser tratados como hombres entre los hombres y por las mujeres. Sin embargo, A. C. manifestaría abiertamente su miedo a equivocarse en su primera relación sexual, porque no sabía lo que tenía que hacer, ya que no había tenido una antes; pero este miedo no le impidió iniciar su vida sexual, porque probablemente antes de sentir la vergüenza y la humillación debía demostrar y demostrarse que era competente y viril. Tal vez hizo esto al aceptar convivir a los dieciséis años, porque el tío de su conviviente los encontró en la cama de ella y, para evitar ser denunciado, aceptó la convivencia.

Frente a ello, J. F. destaca un inicio sexual inesperado, en el que la violencia estuvo presente —habiéndolo estado ya antes, porque desde niño había sido violentado física como psicológicamente por su padre—, marcando de cierta forma su heterosexualidad. A pesar de emplear sus recursos para conquistar y poseer, J. F. no fue el primero esa noche, porque su enamorada había sido agredida sexualmente. Esto no sería impedimento para que tiempo después logre su objetivo, aunque le costaba aceptar no haber sido el primer hombre en la vida de ella y tal vez se quedaría en él la idea de que otros hombres puedan estar con su pareja porque él no hizo nada. De ahí, probablemente la culpa que siente, pero la desplazaría hacia sus futuras parejas, ya que como veremos más adelante sería a ellas a quienes agrediría y culparía de la presencia de otros hombres en su imaginario. Aquí se coincide con Ramos (2012) en que tal vez utiliza la violencia hacia las mujeres como una forma de disminuir su vergüenza.

[...] una de la mañana y aparecieron tres muchachos, [...] me cogieron a mí, le cogieron a ella, me amarraron a mí, mi mano, mis pies, me golpearon para atrás y me jalaban para dentro de la chacra, nos jalaban [...] y abusan de ella pues. Y fue la primera vez que quise estar con ella y ya pasó eso [...]. Pasarían más o menos veinte días o un mes y ahí la primera vez que tuve relaciones con ella [...] y le pedí para tener relaciones con ella y ella también me aceptó, [...]. Y esa fue la primera vez que estuve y sí, estaba emocionado, porque era la primera vez que había tenido relaciones y ya [...] ella me decía, ya después de haber tenido relaciones, me decía que hubiese querido que sea la primera persona y [...] le dije que yo también

quería ser el primer hombre para ti y como culpa por parte mía, por llevarla a ese lugar y hubiera sido mi primera mujer, [no de otro] y siempre había esos recordatorios que había pasado (J. F.).

Asimismo, el padre de dos de los hombres (E. F. y J. F.) de cierta forma fue su referente al estar sexualmente con otra mujer cuando estaban casados con sus madres. Ambos comentaban el hecho, no emitiendo juicio o posición alguna. La noción de estar sexualmente con más de una mujer probablemente se adquiere no solo del padre, sino de los otros miembros de la familia, quienes lo reforzarían, sobre todo en la adolescencia. Por ejemplo, en el caso de A. C., él consideraba que no era sexualmente responsable, que se divertía y usaba a las mujeres sin respetarlas ni comprometerse, como si estuviera implícita la aceptación por parte de ellas. Daba mayor importancia a su satisfacción y su ejercicio sexual; incluso se podría decir que animalizaba tanto a la mujer como a sí mismo, porque en cualquier lugar podía tener intimidad. Esto podría sugerir que tal vez alberga inseguridad en su subjetividad respecto a ser menos varón porque no fue criado por un varón. Dentro de ese miedo, tal vez exageró desde su niñez y adolescencia algunos atributos masculinos, como ser palomilla y mujeriego, pudiendo tener en ambos casos la aceptación homosocial.

Yo he tenido como seis, siete [enamoradas]. Las chicas llegaban, le decían tía hay y decía ahí está su mamá. Llámala pe tía, le digo. Me llamaban [...]. Como despachando, yo me quedaba conversando con ellas, sacando plan pe pa la tarde [...] y de ahí con varias de acá por acá y hasta con mi señora [...] me sentí feliz porque nunca había hecho alguna cosa [así] [...]. Hasta nos íbamos al campo y por arriba del cerro lo hacíamos, no sabíamos que era peligro de embarazo (A. C.).

Como vemos hasta el momento, todos los estudiados han ido aprendiendo que es importante el ejercicio de una vida sexual activa, pero siempre con una mujer, para así afirmar en cierta forma su masculinidad y superioridad. Esta heterosexualidad también implica el buen desempeño y la satisfacción sexual, tema que, en los mayores, sobre todo en E. F., se hace más difícil hablar. Él manifiesta que estaba enamorado del trabajo, olvidándose de «esas cosas», tal vez porque se sentía evaluado —recordemos que está preso por violación sexual— y entonces niega su desempeño y satisfacción y pone en duda si cometió o no el delito. Mientras tanto, D. L., quien se califica de bueno, incluso menciona no haber recibido queja alguna cuando ha tenido relaciones sexuales con su pareja³. Tal vez D. L. se perciba como un buen amante que satisface a la mujer y a sí mismo.

³ «Lo calificaría de bien, ¿no?, porque cuando sé que uno debe y siente una reacción... todo normal... Nunca me ha reclamado o reclama nada» (D. L.).

Respecto al ejercicio de elementos violentos como bromas, gestos, actitudes, comportamientos, etc., eran realizados por los entrevistados como forma de demostrar ante los pares masculinos que podían ser superiores o iguales a ellos⁴, destacando que todos tienen en común el gusto por las bebidas alcohólicas, sea cuando hablan de cualquier tema o cuando juegan o hablan de fútbol, deporte favorito entre ellos, como lo mencionó A. C.: «todo varoncito era para jugar fútbol». Esto pareciera una ley que se inscribe en sus vidas diarias, aprendida desde niños, para luego ser parte de su subjetividad. También es igual al contar chistes o «agarrar de punto» a alguien, es decir, molestar a otro hombre del grupo para mofarse, aunque a veces de ellos también se burlaban; o al usar apodos, sobre todo en los varones más jóvenes. Ellos en su niñez y adolescencia aprendieron que los varones pueden hacer travesuras, palomilladas, mentir, ocultar, salirse con la suya; sea jugando con hondas para matar pajaritos, yéndose a caminar o a bañar al río o acequia, jugando *chirote*⁵, aventando animales, rodando piedras, etc. Tal vez debido a haber nacido más de una década después en el caso de los menores, sobresale la presencia de la madre para intervenir en los castigos: tanto A. C. como J. F. eran los favoritos de sus madres; es más, el primero se consideró «el rabito de mi madre» y el segundo su «yunque», porque estaban más tiempo con ellas. Tal vez hacían lo que querían porque al ser los favoritos se sentían con mayor permiso por parte de ellas.

De todos los varones, A. C. no tenía límites ni era corregido, sino que de cierta manera era consentido y apañado por su familia, incluyendo a su madre, quien no le negaba nada, salvo cuando por rodar una piedra mató a un toro, siendo el tío el que lo castigo golpeándolo. Tal vez, la interiorización de estos elementos violentos lo lleva a no ponerse en el lugar de la otra persona, es decir, tener falta de empatía, no sentirse responsable de sus actos, no evaluar los riesgos o consecuencias. Como una forma de apaciguarlos o minimizarlos, se catalogaba a sí mismo como «palomilla», lo cual se puede apreciar en la siguiente frase:

Los hombres somos [los] que más cometemos delitos [...], cometemos un error sin saber qué es lo que nos puede pasar y no sabemos dónde podemos parar. [Y] hasta ahorita, con mis amigos, con mis hijos mismos, soy palomilla. Siempre les hago bromas, y no, nunca me ven mi cara viéndole su cara serio: oh, mamá me dice esto. Nada... siempre su broma y lisuriento se sale (A. C.).

⁴ Dice Ramos que «el propósito de la violencia es disminuir la intensidad de la vergüenza y reemplazarla, en la medida de lo posible, por su opuesto, el orgullo, siempre que logre probar su hombría sometiendo a las mujeres y a otros hombres más débiles» (2012, p. 23).

⁵ «A veces nos poníamos a jugar michi y al que perdía le tirábamos chirote en la mano. Así con los dos dedos al que perdía le tirábamos duro. La cosa era de dejarle rojito su brazo y a veces otros tirábamos más fuerte con cuatro dedos y así pues nosotros jugábamos entre hombres» (J. F.).

J. F. sí era corregido con golpes, pero también él los utilizaría para enfrentar a su padre —es decir, no respetaba, sino que desafiaba la autoridad—. Tal vez fue su forma de defenderse, sobrevivir, ganarse el respeto y no ser objeto de burla en el mundo masculino, escondiendo a través de la violencia su dolor, frustración e inseguridad porque no llegó a ser el líder del grupo. Era el más bajo de todos y no fue el primero en el debut sexual. Todo esto sería la puerta para su autodesprecio, el desprecio a las mujeres y a los hombres —tríada de la violencia (Kaufman, 1999)—, por eso su representación del hombre gira en torno a la fuerza, al sin miedo y a los que enfrenta, siendo su representación de la masculinidad similar a la de E. F.

Estos gestos violentos visualizados como cuerpos fuertes, cuerpos de la calle, hacen notar superioridad ante la familia y la calle, pudiendo quienes los ejercen llegar a agredir para defender o proteger el honor de la familia⁶, como con permiso para ejercer violencia. Esta situación le pasó a J. F. con su hija, al darse cuenta de que un varón adulto se le insinuaba con cosas o dinero, llegándolo a golpear públicamente. La heteronormatividad, al prodigar que el hombre es el que cuida y protege el honor de la familia, honor que está representado en la virginidad de la mujer, puede realmente eximir, justificar o permitir el accionar violento del hombre.

En el caso de los varones mayores, ellos se mostraron en esta etapa más ecuanímenes y controlados, complacientes con el grupo de pares. En el caso de D. L., aparte de jugar fulbito y tomar cerveza, le gustaba cantar en su grupo⁷. Por su parte, E. F. mostraba también ese control pagando las cuentas de las bebidas alcohólicas que ingerían tanto sus amistades como sus familiares, e incluso enfatiza el respeto por las leyes y por las personas en general. Pero nos cuestionamos si para él las mujeres estarían consideradas en el rubro de personas, de lo contrario tal vez no habría cometido un delito y no estaría pagando por ello. Esto se entenderá mejor más adelante, en la categoría de desvalorización de lo femenino.

Un hombre debe ser una persona normal, que trabaje, luchadora, respetuosa de las leyes... de las leyes [...]. Porque, este... más tarde va a formar su hogar y lo mismo tiene que saber, porque van a ser viejos y hay que respetar a los mayores, a los menores (E. F.).

⁶ El ejercer violencia es otro de los recursos de poder que otorga el modelo de masculinidad con referencia a los varones, porque sus cuerpos son «potencialmente» agresivos en los distintos espacios públicos y privados por los que circulan las mujeres y «los débiles», tomándolo como un mandato de la naturaleza (Olavarría, 2000).

⁷ «[...] nunca he tenido esa o sea una reacción mala en el momento que he estado tomando, porque si me reunía en un compromiso bailaba, tomaba, pero no más allá; no... nunca... y yo que recuerde nunca...» (D. L.).

Este tipo de heteronormatividad también exige a los hombres el control y la protección representados en el trabajo, en ser padres o jefes de familia, lo que implica dar un paso a la adultez al formar su propio núcleo familiar de manera autónoma, interiorizando enseñanzas y vivencias con su familia desde su niñez y también con sus amistades mayores. Ellos les transmitían que la familia era importante y que debían darle lo mejor. Tal vez por eso en todos los varones del estudio prima la idea de velar y trabajar por la familia (la pareja y sobre todo los hijos y las hijas), considerándose los proveedores. Tres de ellos —A. C., D. L. y J. F.— se desempeñaban como obreros en el campo o en una granja, siendo E. F. el único que tenía su negocio propio como comerciante de abarrotes y por ende gozaba de mayores ingresos mensuales; recordemos que se ganaba el respeto del grupo de pares y de familiares pagando por las bebidas alcohólicas⁸. A veces, J. F. mejoraba sus ingresos económicos de manera ilícita, vale decir robando, por lo cual estuvo preso en otra oportunidad.

Ser varón es llevar una familia. Yo soy, como se dice, la cabeza de mi hogar. Ya yo sustento de acá a mi familia y la forma que me encuentro en este lugar de acá ayudo para mis hijos que están afuera y me considero una persona, ¿no? un varón trabajador. La misma convivencia que tenía de mi vida civil, que tenía en la calle y el hecho de estar yo privado de mi libertad, no me hace que yo siga trabajando por ellos, al contrario me esfuerzo cada día más por mantener a mi familia (J. F.).

La realidad de ser padre, poder engendrar y tal vez embarazar a la mujer también está presente en la representación de la masculinidad de los varones estudiados. Todos tienen más de un hijo o hija, ganando en número A. C., quien llegó a tener su último hijo en el penal y le puso el apelativo de *Canerito*. Pero es E. F. quien probablemente lleva consigo frustración, dolor y vergüenza de no haber tenido un hijo propio de su sangre y de no haber podido embarazar a su esposa. Es padre, pero no de su hijo, sino del de otro hombre y le tuvo que dar su apellido a pedido de su esposa. No lograr ser padre o que su mujer esté embarazada podría significar no estar a la altura de ser hombre, perdiendo de cierta forma el poder en los espacios de socialización, porque no es un logro visible de su masculinidad. Decía Gilmore (1996, citado por Botello, 2005) que el hombre debía demostrar públicamente que era potente, por ejemplo, dentro de un penal, donde todos hablan de sus hijos. E. F. optaba por quedarse callado. Tal vez con eso conseguía hacerse invisible y no ser cuestionado por sus pares. Asimismo, podría sentir tanto ansiedad de «ser menos hombre» y verse como homosexual, con desprecio de sí mismo porque no ha podido tener un hijo de su sangre; también desprecio a su mujer porque no le dio el hijo que quiso y a los otros

⁸ «[...] cuando tienes plata todos te halagan hombres y mujeres» (E. F.).

hombres porque siente su cuestionamiento, entendiéndose esto como la tríada de la violencia (Kaufman, 1999).

Tener hijos pues, eso es lo principal. Pero nunca tuvimos nada, no nació nadie... y nada hasta que adoptamos. Yo no quería... yo quería de mi sangre pe, pucha machista como todos, ¡ajá! (E. F.).

Badinter (1994) nos hace ver la influencia de los mensajes tradicionales de la masculinidad transmitidos durante la socialización primaria. Esto sería también afirmado por Vásquez (2014). De cierta manera se persevera en estos mensajes, que forman parte de la construcción de la subjetividad de los varones estudiados, lo cual se refleja en su control de las emociones y en el desarrollo de la fuerza física y de la heterosexualidad.

Asimismo, al verse presionados por esta validación homosocial los hombres experimentarán la melancolía del género, porque tal vez en silencio sufren y les duele no asemejarse a ese ideal, al cual nadie llega. Tal vez no lo aceptan o se sienten «entrampados en los sofocantes viejos roles y sin capacidad para hacer realidad los cambios que ellos quieren con sus vidas» (Kimmel, 1992, p. 130), negando o silenciando sus afectos, sentimientos, emociones, lo que abriría la puerta al autodesprecio y al desprecio a los otros hombres y a las mujeres por las exigencias del género. Se produce así una suerte de contradicción entre tener poder y privilegios, pero tener también malestar y dolor (Kaufman, 1995, 1997): «así como digo algo, pero hago lo contrario». Esto lo hemos visto en su representación del varón, que gira en torno al respeto de sí mismo y de los demás.

Entonces, ¿cómo llegan a agredir a otros hombres y mujeres? y, si desvalorizan a la mujer, ¿cómo pueden tener una relación afectiva con alguien a quien deshumanizan o cosifican? Tal vez ellos mismos no lo entienden ni se dan cuenta de eso y por ello no lo cuestionan, haciéndose daño y dañando a otras personas. Mientras que, si lo aceptan, entonces viven la melancolía y en la tríada de la violencia.

3.2. Rechazo a la homosexualidad y al homoerotismo

Hemos visto que los hombres se relacionan entre ellos empleando usualmente gestos violentos, los cuales podrían ser golpes, insultos, etc. Esto confirmaría la presencia de elementos violentos en su repertorio y subjetividad de hombres, los cuales fueron adquiridos desde su niñez dentro del sistema de género, sea a través de la familia, el barrio, la escuela, los medios de comunicación, las amistades, los juegos, etc. Si ellos se relacionan con cierto acercamiento afectivo u homoerótico, pueden poner en duda su virilidad y ser llamados homosexuales. Por ello, podrían rechazar algún acercamiento con sus pares varones, habiendo tal vez permiso para tener un acercamiento

o mostrar emociones con otro hombre cuando se está bajo los efectos del alcohol, como si este diera licencia para expresar lo que no sale en estado de sobriedad.

Frente a este tema, los varones reclusos no son la excepción. En las entrevistas no mencionan haber crecido o compartido algún tipo de relación social con homosexuales, tampoco lo que opinaba su familia. Sus modelos primarios de hombre y de mujer han sido su padre y su madre. Este desconocimiento o falta de acercamiento social podría haberlos llevado a tener una representación abyecta del homosexual y generar una suerte de rechazo a cualquier acercamiento —más aún, habiendo crecido con el modelo del varón hegemónico que hemos visto—, reforzándose ello luego por una práctica o discurso religioso, haciendo ver la homosexualidad como un castigo o maldición divina, de la cual creen que ni ellos ni sus descendientes estarán libres. Sin embargo, más que rechazo, se evidencia temor, un temor latente de que algún descendiente varón sea homosexual. Tal vez se sentirían culpables de que por su rechazo ello se haga realidad, lo cual de cierta forma incrementaría el autodesprecio —hasta el mismo E. F. lo teme, a pesar de no tener un hijo de su propia sangre—. Por eso tal vez en sus vidas sexuales han tenido más de una mujer, como afirmando ante los otros hombres que no son homosexuales, porque no han tenido relaciones sexuales con otro hombre. Recordemos que los mismos hombres validan la masculinidad (Kimmel, 1997), pudiendo generar una suerte de miedo al ser vistos o al relacionarse con un homosexual, porque podrían creer que no son verdaderos hombres.

A. C. hace evidente que a un hombre lo trata como a otro hombre, ya que un tiempo compartió la celda con un gay, pero luego pidió su cambio, según él por el problema de cirrosis que padecía. Esta reacción de compartir una celda con una persona y luego alejarse de ella tal vez fue producto de la desaprobación y burla que le dirigían sus compañeros de celda o surgió porque en su propio imaginario estaba la idea de ser visto igual al gay, generando una suerte de ansiedad por ver mermada o en duda su masculinidad. Por eso, A. C. define las relaciones entre varones con el no acercamiento.

Bueno, ellos nacen así, algunos son desde niños. Yo pido solo a Dios que ninguno de mis tres hijos saliera como ellos así. Y no hablo mal porque si escupes al cielo cae en tu cara y en mi pabellón lo trato por su nombre, a un hombre no lo voy a tratar como a una mujer. Lo trato igual como otro hombre y yo he vivido en mi celda con un homosexual y yo me cambié de celda en el 2013 por mi salud, eso antes de ir al [hospital] Rezola... (A. C.).

De todos los entrevistados, el que tiene más aceptación —por así llamarla— hacia la homosexualidad es D. L. Tal vez su tolerancia esté relacionada a su forma de ser,

que prodiga⁹, es buena gente, pasivo, controlado, participativo, no problemático, no discriminador. Sin embargo, en su expresión podemos decir que tal vez apreciamos indiferencia, neutralidad e incluso resignación, porque emplea términos como «eso», «lo», «son cosas», «es así», como si se mantuviera a raya porque no quiere rechazarlos como los demás hombres, a los que probablemente llamaría machistas, y él no se incluye entre ellos. Sea cual fuere su actitud, al menos su visión ya no es tan cerrada y nos hace caer en cuenta de lo que dijo Fausto-Sterling: «el sexo es un asunto demasiado complejo» (2006, p. 17).

En mi parecer que eso es ser normal, que no lo puedo discriminar, todos somos personas... No recriminarlos, como dicen, por el hecho de ser homosexuales. Yo creo que eso es normal, natural. Yo lo digo porque he escuchado que lo discriminan. ¿Y cómo pueden si son iguales a nosotros? Solo que son homosexuales. Todos somos personas... y les digo que no pueden juzgar a nadie. Son cosas y vienen del destino, es así (D. L.).

3.3. Desvalorización de lo femenino, incluidos los afectos

La mujer o las mujeres son pieza fundamental en la subjetividad y en la construcción de la masculinidad de los varones, porque ellas están presentes desde la concepción y tal vez hasta la muerte. Ellas son un importante referente de comparación, ya que «los hombres no deben ser ni parecerse a ellas», lo que las desvaloriza y las hace ocupar un lugar inferior, posicionándolas en el espacio privado doméstico. Sin embargo, con el pasar de los años esto viene cambiando, aunque todavía hay varones que preservan tal idea en su subjetividad como algo natural o aceptado.

Para conocer las representaciones que tienen los varones del estudio en relación con las mujeres, retrocederemos en el tiempo, a su niñez y sus primeras fuentes de conocimiento de una mujer: en casa, con la familia; de lo visto en la madre y en el trato que el padre le daba a esta. Todos ellos han tenido la imagen de la madre doméstica, sacrificada, sumisa, pasiva, dedicada, alegre, tolerante, conciliadora, incondicional, amorosa, de menor autoridad —a pesar de que las madres de los varones más jóvenes trabajaban—, y han incorporado en su subjetividad la imagen de cómo debe ser una mujer o lo que se puede esperar de ella. Esto sería reforzado luego en su socialización con las niñas en casa. Por ejemplo, J. F., aún siendo niño, tuvo que cuidar de sus hermanas porque era un designio de su padre. Al ser mujeres, tal vez él las veía como débiles. Los otros no tuvieron hermanas o habían nacido cuando ellas ya no vivían en casa.

⁹ «Tampoco he sido una persona que me guste discriminar o que tenga en mente eso, no [...] no me gusta tener problemas con nadie, no me ha gustado participar ni meterme en problemas de nadie [...]».

Los entrevistados, en la calle o en los juegos, casi no jugaban ni se juntaban con niñas. Generalmente las ignoraban y hacían su grupo de niños, porque entre ellos sí podían hacer «lo que se hace entre hombres». A ellas las veían como reservadas al jugar entre niñas, pero si tenían la oportunidad de asustarlas o fastidiarlas —considerando tal cosa por ellos como una forma de jugar—, lo hacían. Se podría decir que esto aún se reproduce, ya que ellos generalmente jugaban fútbol entre varones y si se acercaban a una mujer era mayormente para fastidiarla o conquistarla. Lo que aprendieron es que ellos tenían más poder y fuerza, viendo a las mujeres como débiles por no reaccionar contra ellos a pesar de las cosas que les hacían. Tal vez pensaron que así debería ser un hombre desde niño, es decir, no ponerse en el lugar de la otra persona ni asumir la responsabilidad de sus actos con respecto de ella. Por ejemplo, J. F. aprendió a rechazar, maltratar o distraerse con las niñas a través de sus juegos, creando una suerte de imagen de varón fuerte y sin miedo y de una niña como débil, miedosa o cobarde.

Nosotros solo jugábamos entre varones y nosotros lo molestábamos [a las mujeres] cuando nos sentíamos aburridos y las mirábamos. Pasábamos con el grupo y las molestábamos y nos juntábamos solo para molestar. Solo era por eso, no para llevar juego [...]. Nos íbamos a buscar lagartijas y a las chicas que jugaban, ¿no?, se las soltábamos para asustarlas pe. Y a veces chapábamos ratas y las amarrábamos y las correteábamos y ya a las chicas con las ratas las asustábamos (J. F.).

Ahora, siendo adultos, la representación que han ido construyendo desde su subjetividad es la de la mujer buena y la mujer mala. La primera generalmente está asociada a la de la mujer que tuvieron en su madre, apegada al modelo mariano, es decir, la mujer de su casa, doméstica, pasiva, abnegada, sacrificada, sumisa, obediente e incondicional, que no reclama, sabe perdonar, es tolerante y comprensiva, está dispuesta a escuchar y aprender, es desinteresada, complaciente, tiene pensamientos y conductas morales probas y expresa una sexualidad controlada. Entre todos, D. L. rescata la idea de que debe salir adelante, lo que tal vez esté relacionado a que solamente tiene hijas.

Bueno en casa la mujer tiene que ser... lavar la ropa, cocinar, que aprendan a hacer todas las cosas [...]. Debe ser hogareña, debe ser participativa también, no pensar en cosas más allá de que lo que tiene que ser una mujer respetuosa... O sea, hay distintas maneras de, ¿no?, de saber respetar a su esposo, respetar a las personas equis, o sea... O sea, no ser impulsiva, más que todo con las personas de afuera, y siempre también aconsejarla a que sean, ¿no?, a que se dediquen a su casa y a que salgan adelante y no quedarse... tranquila, que sea tranquila, que sea alegre... O sea, que no sea renegona, como le llamamos nosotros (D. L.).

La mujer mala estaría representada en la imagen opuesta a la primera, siendo «la otra», la mujer de la calle, interesada en lo económico, insensible, aprovechadora, desobediente, mentirosa, astuta, sabida, manipuladora, incomprensiva, desatenta, que consigue lo que quiere con su cuerpo y se deja llevar por sus impulsos, que es movida¹⁰ y al serlo puede tener o estar sexualmente con más de un hombre. Si tiene pareja, este la puede poseer sexualmente cuando quiere, como lo manifestó J. F. con una de sus parejas, tal vez como una forma de afirmar su masculinidad y poder, haciendo lo que quiere con ella.

La verdad que tú me miras como chibolo, como un huevón más para tu película, tu pata. Y entonces agarró y me dijo: ¿por qué dices así mi amor? Como la astucia de la mujer es de la vida, dije yo, y quería tener relaciones conmigo como para apaciguar la cosa [...] y le dije: siempre te hubiera cogido yo cuantas veces quisiera, yo a escondidas, a donde yo quiera. Porque yo soy un varón y lo puedo tener en el momento que yo quisiera, quise tener una familia la verdad contigo y no me mientas (J. F.).

Estas mujeres también son representadas físicamente, sobre todo por los varones más jóvenes, quienes prefieren mujeres arregladas, aseadas, de contextura promedio a gruesa, con curvas, es decir de caderas anchas, senos protuberantes, mujeres que sean mejor parecidas que ellos. La esposa de D. L. era siete años menor que él. Quizá pues otro rasgo buscado es la juventud. Para A. C. un atributo adicional es que sean más altas y mayores que él, como lo es su conviviente. Pero lo que más resalta es la expresión de J. F. al aseverar que lo que más le gusta de una mujer es tener relaciones sexuales con ella, pero de mutuo acuerdo. En otras palabras, lo que más le gusta del físico de una mujer es su vagina. Estas representaciones los podrían llevar a tener poder y acrecentar su virilidad porque pueden conquistar y poseer a la mujer que desean, así como reforzarían el sometimiento y la subordinación femenina de manera simultánea, como ya lo había observado Bourdieu (2000).

Respecto a los afectos, ya hemos visto que los hombres del estudio generalmente se relacionan a través del uso de elementos violentos, como la ira, la prepotencia, los apodos, el silencio, etc., porque la expresión de la compasión, el cariño, la sensibilidad, la comprensión, el miedo, el dolor, el llanto, etc., desde niños la han percibido como propia de la imagen femenina. Al performar estas expresiones creen poner en duda su masculinidad o lo toman como una muestra de fragilidad. Si lo hacen, suele ser bajo efectos de alguna bebida alcohólica o en estricto privado. Incluso no todos ellos saben cómo responder frente a la libre expresión de alguna muestra de afecto,

¹⁰ Al parecer, D. L. no está de acuerdo con este tipo de mujer, lo cual podría tener relación con la agresión cometida.

llegando a silenciarla, ignorarla o negarla, observándose cierta dificultad para sentir, entender y expresar los afectos. Esto le ocurrió a A.C. con su madre adoptiva, pero también en la entrevista se daría permiso para expresar su sentir por su madre biológica, quien lo abandonó de bebé.

Yo no quiero verte llorar [mamá]... Aguántate en la puerta, no llores [...] ya mamá acá [en la celda]. Si lloras todo lo que tú quieras y ya, pero no me gusta verte llorando [...]. Hay personas que cuando te ven comienzan a abrazarte y a mí no me gusta eso, todo es privado. Sí estoy resentido [con mi madre] porque no ha tenido bastante poder de criarme a mí y darme amor. No importa, de cualquier manera me hubiera hecho crecer a su lado, ¿no?... (A. C.).

Se cual fuera la representación de la mujer o las mujeres, en el ejercicio de su masculinidad estos hombres la suelen representar generalmente sin voluntad, sin decisión propia, no dueña de su cuerpo, como la que permite y acepta de todo, la que no produce, como si fuera un objeto —cosificando a la mujer— que es fácil de usar y hacer con ella lo que se venga en gana, para bien o para mal de ella, pero sacando él beneficios: él no tiene pierda. Se creen dueños de ellas o con autoridad sobre sus decisiones y sus cuerpos, con lo que se puede apreciar claramente cómo se ha construido en estos hombres la ley de estatus que planteaba Pateman (1995). Sin embargo, algunos de estos hombres también atribuyen a la mujer falta de sentimientos, cualidad humana que justamente la hace humana; y al no tenerlos, ellos creen que no se respeta y se sale con la suya, como si fuera un animal al que hay que cazar para domesticar y tenerlo bajo control. Por eso se sentirán autorizados a hacer lo que quieran con ellas, hasta llegar a cualquier expresión de violencia para corregirlas y castigarlas porque no hicieron lo que se esperaba de ellas. Es por tal razón que Segato (2003) dice en su triple referencia que ellos violan a las mujeres como un castigo al salir de su posición subordinada, lo que desafía el estatus de los hombres.

Por ejemplo, para E. F., las mujeres no se fijaban en él sino en su dinero; no podían enamorarse porque no eran capaces de sentir afecto. En él, además, podemos apreciar abiertamente el desprecio hacia las mujeres, como si todas fueran prostitutas e incapaces de producir, estando con él solo por su dinero. Sin embargo, él usaba este medio para atraer a mujeres y estar con ellas, con una actitud contradictoria: se está con alguien a quien se deshumaniza, se le niega la capacidad afectiva y se desprecia, pero tal vez es porque se sabe que al final las mujeres otorgarán cierto beneficio a su estatus y eso afirmará su masculinidad.

Las chicas que llegaban... llegaban por plata nomás. No llegaban por amor a uno... No llegaban a que sí, que esto, que te quiero... No... llegaban por el billete nomás (E. F.).

Entre los varones más jóvenes, sería J. F. quien también demostraría su desprecio hacia las mujeres a través de la violencia, pero lo escondería como una forma de control, de protección, como decir: «te protejo y te controlo no permitiendo que seas como las otras mujeres», porque está de por medio su honor como hombre. Como decía Ruiz Bravo (1996), esta tendencia a despreciar y evitar lo femenino y el temor a la homosexualidad tiñen de ansiedad la identidad masculina.

[...] y me dicen que no había ido [al trabajo] la Lina [conviviente] [...]. Yo en ese momento pensé lo peor de las cosas [...], terminé el trabajo [...], llego a mi casa, observo a mi pareja mareada en la parte de la sala y su amiga, bien mareada, apesando a trago... Cogí un pedazo de caña de este tamaño [más de medio metro], Guayaquil delgado y cortado, y en mi cólera agarré y le golpeé a mi esposa, le golpeé muy feo en las piernas, los brazos, en las nalgas, espalda y le dije que preferiste una fiesta, gozar una fiesta y qué soy para ti, tú sabes lo que me has hecho a mí [...]. Y la encontré tirada como una persona de la calle, una mujer vulgar: qué te crees, que eres una perra. Cogí y la golpeé [...]. No te voy a obligar a nada, voy, me voy, pero eso sí te voy a advertir bien en claro: yo me entero que tú vuelves a salir a un sitio, te juro que yo vengo y te mato (J. F.).

Caemos en cuenta entonces de que estos hombres en sus diferentes espacios de socialización desde niños han ido construyendo la idea y la representación de que son superiores o mejores que las mujeres, haciendo ver la vigencia de la ley del estatus en pleno siglo XXI, tema planteado por Pateman (1995). El discurso sobre el género los hace ocupar un lugar (Lamas, 1986; Bourdieu, 2000): ellos no hacen lo que ellas hacen, ellos proveen, trabajan, se arriesgan, tienen autoridad en sus espacios, cuidan el cuerpo de las mujeres, se mueven por la calle, tienen privilegios. En este constante contraste llegan a desvalorizarlas e incluso a deshumanizarlas, negándoles toda capacidad afectiva e incluso de producción¹¹, lo cual en algún momento facilitará la violencia para seguir manteniendo esa posición sobre ellas. Así afirman su seguridad de sí mismos, ejerciendo poder y control sobre ellas, lo cual no podrían hacer ante el colectivo de varones. Lo contrario implicaría ver a la mujer como una amenaza porque podría ocupar los espacios de ellos —lo cual de cierta forma se viene dando—, peligrando su estatus, a pesar de tener las estructuras sociales a su favor. Entonces podemos decir que en la fragilidad de su masculinidad desvalorizan a la mujer, así como también lo harán con los homosexuales.

¹¹ El trabajo de ellas es considerado un apoyo para ellos, lo que la hace más vulnerables e inferiores.

Para cumplir y demostrarse ellos mismos que son hombres, aún están y se sienten entrapados en los roles tradicionales y en los mandatos de masculinidad que plantean un modelo ideal de hombre. Al no performarlos (Fuller, 2001), caerían en el vacío social o carecerían de una identidad de género reconocida. Aunque los varones del estudio ostentan algunos atributos de esa masculinidad, no logran el ideal y esta noción no corresponde a la verdadera vida de los hombres (Connell, 2003). Lo que se podría afirmar es que durante el proceso de su construcción necesitan de una mujer o de varias mujeres, porque, como dirían tanto Connell (1997) como Kimmel (1992), la masculinidad existe solo en contraste con la feminidad, definiéndose más por lo que uno no es que por lo que sí se es. En otras palabras, varón más mujer no necesariamente significa pareja, sino que un hombre es más completo o más hombre.

Por otro lado, la presencia de la validación homosocial¹² en el proceso o en la sensación de pertenecer al colectivo masculino hace que los varones se sientan constantemente evaluados, aunque nadie los evalúe. Pero esto ya se hizo parte de su subjetividad, asegurándoles así que son iguales que cualquier otro hombre y no pudiendo admitir en público signos de flaqueza, debilidad o fragilidad y tampoco desear relaciones emocionalmente ricas, tiernas y cariñosas con los hijos, amantes y amigos, porque estos son atributos femeninos y tenerlos implicaría fragilidad de la masculinidad. Entonces, optan por esconderse o ponerse una careta, una máscara. Por eso tal vez apelan a la violencia con la finalidad de desafiar a la autoridad, llegando a la práctica de la violación para demostrar su virilidad ante otros hombres.

Finalmente, sentir o experimentar que no están cumpliendo con los mandatos, de cierta manera expone a estos hombres al rechazo de otros hombres y de las mujeres. Entonces, al buscar reconocimiento o al tratar de recuperar el estatus perdido, se agreden y agreden a otros, en este caso a una mujer, para reconocerse y ser reconocidos como hombres, legitimando su masculinidad. Sin embargo, probablemente también se volverían presas de ese mandato ante una masculinidad concebida en riesgo frente a mujeres que salen del espacio tradicionalmente asignado, en lo que coincidimos con Connell y Messerschmidt (2005), quienes proponen que se debe evitar la cosificación de tipos particulares de hombres y más bien contemplar la diversidad, el cambio y las relaciones de poder dentro de todos los diferentes tipos de hombres, teniendo en cuenta su contexto de vida.

¹² «La masculinidad como legitimación homosocial está llena de peligros, con riesgos de fracaso y con una competencia intensa e implacable» (Kimmel, 1992, p. 55).

Fondo Editorial PUCP

EDUCACIÓN Y SOCIEDAD

Fondo Editorial PUCP

CULTURA MATERIAL EDUCATIVA Y GÉNERO: EL UNIFORME ESCOLAR FEMENINO

Cecilia Cadenillas

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

En la quinta sección del documento Perú: brechas de género, 2001-2013. Avances hacia la igualdad de mujeres y hombres, elaborado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) el año 2014, se señala que la meta en cuanto a equidad de género en educación ha sido conseguida. En dicho documento, se informa también que, si bien la cobertura y el acceso de las mujeres a la educación básica regular han alcanzado o superado los de los hombres, hay otros condicionantes —características poblacionales, por ejemplo— que interfieren en la situación educativa femenina y detienen el goce total del derecho a la educación. Como se ve, la equidad de género debe entenderse más allá del simple acceso a la educación.

Aunque los datos estadísticos revelan que se han reducido las brechas o se ha alcanzado la meta¹ en cuanto al acceso y la permanencia de la mujer en el sistema educativo, estudios cualitativos (Ames, 2006; Espinosa, 2006; Anderson, 1983) sobre el currículo oculto² evidencian aún la existencia de inequidad de género en otros aspectos que también forman parte del proceso de escolarización. Por ejemplo, en las instituciones educativas, aún se transmiten y se reproducen roles de género tradicionales en los materiales de estudio y en las relaciones interpersonales entre

¹ En estos últimos diez años, la asistencia de las niñas a la educación inicial (tres a cinco años) se incrementó de 56,3% a 83,4%; a la educación primaria (seis a once años), de 90,6% a 92,3%; y a la educación secundaria (doce a dieciséis años), de 70,3% a 83,7% (INEI, 2015).

² El término currículo oculto, utilizado por Henry Giroux, refiere a todas aquellas normas, creencias y valores no declarados —y que por tanto están fuera del currículo escolar—, pero que se implantan y transmiten a los alumnos por medio de reglas subyacentes que estructuran las rutinas y las relaciones sociales en la escuela y en la vida en las aulas (1999).

profesorado y alumnado. Desafortunadamente, los estudios sobre equidad de género en el campo de la educación han ido decreciendo debido a que esta se entiende principalmente en términos de acceso al servicio educativo (Ames, 2006).

La inclinación por la problemática sobre inequidad de género en instituciones educativas públicas, sostienen Muñoz, Ruiz Bravo y Rosales (2006), se debe a diversos factores. Entre estos, destacan el inexistente interés del movimiento feminista por transformar el sistema educativo, la poca importancia dada al rol ideológico y reproductor del sistema de género tradicional en la escuela y el papel preponderante de la Iglesia católica en la formulación de políticas educativas en temas como familia, adolescencia y valores ciudadanos.

Un elemento cotidiano en la vida de las estudiantes es el uniforme escolar femenino. Este artefacto de la cultura material escolar se encuentra presente continua y sutilmente en el proceso de escolarización. Incluso siendo su uso no obligatorio bajo resolución ministerial³, el uniforme escolar aún es un requisito indispensable para la impartición de clases en muchas de las instituciones educativas públicas urbanas. Si bien el diseño y el color de los uniformes en varias de estas instituciones han ido cambiando a través de los años⁴, su uso en la gran mayoría de casos contempla la falda para la estudiante mujer. Ello lleva a la pregunta de qué se intenta imponer desde la escuela en cuanto a este aspecto.

Con el fin de reflexionar sobre la situación educativa de la mujer, este artículo se centra en el rol que cumple el uniforme escolar en una escuela pública femenina de un distrito limeño. La información utilizada proviene de mi tesis de maestría en Antropología Visual, cuyos objetivos específicos fueron identificar, analizar y comprender las prácticas y discursos de las estudiantes y de las autoridades con relación a dicha vestimenta, así como conocer las formas con que se impone, regula, vigila y resiste el uso del uniforme.

Así, se presentan en este artículo los aspectos desarrollados en dicha investigación cualitativa de tipo etnográfico y se da cuenta de las diferentes perspectivas sobre el uso del uniforme escolar femenino. El trabajo de campo no se realizó solo en el espacio

³ Según la resolución ministerial 0431-2012-ED, el uniforme escolar no es obligatorio para instituciones educativas públicas; asimismo, las instituciones privadas quedan en libertad de elegir su propio uniforme (Ministerio de Educación, 2012). Actualmente, muchas instituciones públicas han modificado el uniforme único según los colores representativos de su colegio, mientras que otras lo mantienen vigente.

⁴ Según la historia visual hecha durante el trabajo de campo sobre la base de fotos obtenidas de la escuela estudiada en esta investigación, a partir de los años noventa aparecen cambios en su uniforme escolar, primero en el color de la chompa y años después en el de la falda. Estos cambios posiblemente se dan como resultado del alejamiento del Estado del sector educación; es de señalar que Fujimori liberalizó el mercado de la educación en 1995 bajo la ley 26549 (Congreso de la República, 1995).

físico de la institución educativa estatal seleccionada, sino que también requirió desplazarse al ciberespacio, en el que se recolectó información y se interactuó con usuarias. Se utilizaron métodos visuales (foto «elicitación», registros audiovisuales y sonoros, y dibujos) y métodos etnográficos más convencionales (observación participante, entrevistas individuales y grupales, y revisión de archivo). De esta forma, se sigue la línea de otras investigaciones (Kogan, 2009; Ames, 2006; Stromquist, 2006; Espinosa, 2006; North, 2006; López, 2005) que reflexionan sobre el género en la escuela y que aportan muy valiosa información sobre la problemática de inequidad de género en dicho ámbito.

2. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL

El estudio de la cultura material escolar permite aproximarnos a la realidad de una comunidad educativa, en este caso, a partir de su vestimenta y del papel de dicha vestimenta en la construcción de subjetividades. Los objetos, usualmente, son percibidos como algo inerte sin poder de comunicación, pero diversos autores ya han teorizado sobre su poder en nuestras vidas. Muchas veces se asume que la sociedad es creada y reproducida por medio de las acciones de los sujetos, mas no se toma en consideración el efecto que los objetos tienen sobre nosotros (Gosden, 2005). Se ha argumentado, asimismo, sobre cómo ellos no solamente afectan las relaciones humanas (Gell, 1998; Miller, 1987), sino también sobre cómo tienen una vida social tan diversa como la de un ser humano (Appadurai, 1986). Si se toma en cuenta lo anteriormente mencionado sobre los objetos, el contexto en que se utiliza el uniforme escolar y la manera en que se impone, esta vestimenta puede incluirse en esa cultura material escolar que opera dentro del currículo oculto, pues, aunque no pertenece formalmente al currículo, su uso interviene en las prácticas escolares y en las relaciones sociales existentes en el proceso de escolarización, pero sobre todo se encuentra que hay cosas que se enseñan a través del imperativo de su uso que operan en el corporal.

Se ha dicho que el vestido está impregnado de un simbolismo capaz de transmitir contenidos representativos (Hodder, 1994; Hall, 1997). Históricamente, ha sido un elemento que no solo evidencia el poder socioeconómico de la usuaria o usuario, sino que también ejerce ciertas restricciones en el comportamiento (Veblen, 1963). Sobre el uniforme en general, Lurie ha señalado que este nos obliga a renunciar a nuestro derecho a actuar como individuos, ya que es «simbólico» e «identifica a quien lo lleva como miembro de un grupo y a menudo lo ubica dentro de una jerarquía» (1994, pp. 36-37). Por consiguiente, cabría preguntarse por las restricciones que impone el uso del uniforme con falda larga a la estudiante mujer.

La institución educativa, como dispositivo disciplinar de la sociedad, mantiene prácticas según las cuales el uso del uniforme con falda hasta una altura determinada es imprescindible para una estudiante mujer. Por ello, es necesario problematizar esta forma de representar, ya que involucra no solo el concepto de vestimenta como un objeto cultural, sino también los de cuerpo, identidad, poder, disciplina y resistencia.

El análisis teórico sobre el cuerpo permite aseverar que este no es solamente físico. El cuerpo es «operador de todas las prácticas sociales y de todos los intercambios entre los sujetos» (Le Breton, 2002, p. 122). En este mismo sentido, el cuerpo, y su modo de expresión, está limitado por el control que impone el sistema social sobre él (Douglas, 1978). Así, el cuerpo sería tanto un producto de una construcción social como un espacio donde se experimentan discursos exteriores (Foucault, 2009). Por lo tanto, considerando que las experiencias físicas siempre están relacionadas con lo social, el cuerpo del alumnado es un espacio donde los discursos de la escuela —devenidos de los imaginarios sociales— ejercen un control, de forma que modelan y limitan conductas.

A diferencia de una investigación sobre objetos de cultura material, en este escrito se propone que el uniforme escolar y el cuerpo no pueden ser estudiados de manera aislada. Considerando que las alumnas deben usar el uniforme todos los días durante toda su estadía escolar, concebir el cuerpo uniformado como una sola imagen es esencial para poder abordarlo desde la problemática de las representaciones femeninas que aún persisten en el imaginario social en un sistema patriarcal. Cuando Cánepa, siguiendo a Heidegger, señala que la imagen cobra relevancia en la constitución del sujeto moderno y subraya que «el sujeto se define y constituye a través del acto de representar» (2011, p. 13), nos compele a reflexionar sobre esta representación visual que resulta del uso obligatorio del uniforme con falda impuesto desde la escuela a la estudiante mujer. Asimismo, nos obliga a preguntarnos sobre qué nos puede decir esta imagen constituida por un objeto cultural como el uniforme escolar y por otro producto socialmente construido como el cuerpo femenino. En tal sentido, esta imagen es muy diferente a cualquier otra con soporte visual en la que el acto de representar se da en el artefacto. En la imagen cuerpo-uniforme escolar, la lucha de representaciones ocurre en el mismo sujeto: el cuerpo de la estudiante es el medio del mensaje de su propia objetivación, ya que las alumnas deben experimentar esta representación en sus propios cuerpos y en la construcción de su identidad.

Si la identidad de género consiste en la «elaboración simbólica que cada cultura construye a partir de la categorización de las personas en diferentes sexos» (Fuller, 1993a, p. 17) —es decir, si nuestra identidad está delineada por los parámetros impuestos por la sociedad en que vivimos sobre lo que es o debe ser la mujer, o sobre

cómo debe actuar o pensar—, entonces se podría argumentar que la identidad femenina está también siendo discursivamente construida a partir de una vestimenta como el uniforme. Recordemos que los discursos sociales que se manejan sobre el cuerpo femenino determinarán y muchas veces limitarán la identidad o identidades femeninas. Si se considera que las identidades pueden ser múltiples, además de procesuales, asignadas y asumidas, y que son construidas a partir de relaciones de poder (Restrepo, 2012), habría que preguntarse qué rol juega el uniforme en este proceso identitario.

3. EL UNIFORME ESCOLAR FEMENINO Y LA TRANSMISIÓN DE VALORES

La naturalización del uniforme escolar como un objeto inherente al proceso educativo nos invita a reflexionar sobre la influencia de la cultura material en el espacio escolar. Como señala Rosenstein, apoyada en Barthes, las «ideologías dominantes de la cultura occidental naturalizan a los objetos» (2003, p. 139). Es posible que la naturalización del uniforme se deba a su presencia a lo largo de la historia educativa peruana. Para el caso de la estudiante mujer, el uso de la falda ha formado parte de su cotidianidad. La representación de una estudiante uniformada con falda cobra relevancia porque se inserta en el debate sobre la representación de la mujer en el proceso de escolarización.

Para la institución educativa donde se realizó el estudio, el uniforme cumple un rol importante en el desarrollo de la dimensión ética y moral. La trasmisión de valores y de normas no es solamente un discurso hablado. Es corporal. Para lograr estudiantes respetuosas, con valores y disciplinadas, la institución educativa ha reglamentado la presentación de la alumna, de manera que el uniforme y el cuerpo estén al mismo nivel. Ambos deben ser controlados.

La visión de la institución educativa con respecto al uniforme tiene que ver con un rol formador, de distinción y de respeto a la institución. Una constante en los comentarios de las autoridades del colegio es la asociación del uso del uniforme con la exigencia y la disciplina. Para el director y la subdirectora, hay una relación causa-efecto. Esto es, un uso estricto del uniforme es un indicador de mayor disciplina y exigencia. Una parte importante de la disciplina es para ellos la buena presentación, que incluye el uso correcto del uniforme y el adecuado manejo del cuerpo. Dicho uso correcto es un indicador de cuán disciplinada es la estudiante y cuán dispuesta está a seguir las normas dispuestas en el reglamento. Las autoridades necesitan cuerpos sometidos para poder dar la imagen ante el mundo exterior de que la escuela es una institución disciplinada.

Por otro lado, el uniforme opera como una suerte de mecanismo de control externo⁵. Entre las autoridades existe la creencia de que las alumnas, por el solo hecho de usarlo, son conscientes de que portan la imagen del colegio y, por tal motivo, se comportarán como se espera. La alumna, mientras se encuentre vestida con el uniforme, debe someter su cuerpo y moldear su comportamiento al perfil de alumna que se busca inculcar, tanto si se encuentra dentro del espacio escolar como fuera de él.

Asimismo, el uniforme también se utiliza como estrategia para detener el paulatino decrecimiento del número de alumnas en los últimos años en la institución educativa donde se realizó el estudio. Según las entrevistas a las autoridades del colegio, un colegio disciplinado se mide por cómo se lleva el uniforme. Y dado que un colegio secundario de mujeres es elegido por los valores que este puede transmitir, una de las estrategias para ello es por medio de la indumentaria. Cuando el uniforme no es controlado y las alumnas tienen más agencia en su administración, el colegio se percibe como débil, incapaz de ejercer disciplina, lo cual va en contra de la premisa de los padres respecto a esta. Por consiguiente, ellos retiran a sus hijas, ya que consideran a la escuela como indisciplinada. Para evitar el retiro de alumnado, las autoridades controlan fuertemente cómo se debe llevar el uniforme —por ejemplo, la falda a cuatro dedos por debajo de la rodilla— con la ilusión de detener ese hecho. Quizás esto puede explicar la razón por la cual el uso del uniforme es tan importante para la institución educativa, lo cual puede justificar inclusive sanciones. Uno de los castigos por no usar el uniforme es perder las primeras horas de clase; otro, quedarse después de la jornada escolar.

Un segundo punto importante tiene que ver con que el establecimiento de la disciplina supone que el cuerpo sea doblegado en su postura y en la manera como es gestionado o administrado por las alumnas. Debe haber total sumisión. Las reflexiones de Foucault respecto al control social del cuerpo se pueden aplicar al uso del uniforme escolar: «El control de la sociedad sobre los individuos no se hace solamente en la conciencia o la ideología, sino con el cuerpo y en el cuerpo. Para una sociedad capitalista, lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica» (citado en Castro, 2011, p. 432).

Las autoridades controlan física y verbalmente la manera en que deben vestirse y arreglarse las alumnas. Los agentes reguladores son las auxiliares, la subdirectora, el director, las policías escolares y las brigadieres, el personal docente, sus padres y

⁵ Y hace pensar en algo como un panóptico, teniendo en cuenta el estudio de Foucault (2009) de la distribución de los espacios dentro de un recinto presidario. Según él, una prisión funciona como un panóptico, pues los internos son inducidos a creer que se encuentran constantemente vigilados.

madres y ellas mismas. Por tal razón, se puede afirmar que las alumnas, al usar el uniforme, han aceptado en cierta medida la identidad que la institución educativa les ha designado. Por ejemplo, el nivel de aceptación se aprecia cuando se realizan las distintas actividades del calendario cívico escolar; en ellas, las alumnas participan activamente en las celebraciones cívico-patrióticas del mes de julio y en las religiosas, como la Virgen de la Medalla Milagrosa y el Señor de los Milagros.

4. EL UNIFORME ESCOLAR: HETERONORMATIVIDAD OBLIGATORIA

En la comunidad educativa en donde se realizó el trabajo de campo, las autoridades del colegio sostienen que el uso de la falda es parte de la cultura institucional y que las alumnas de un colegio femenino deben usar falda no solo porque las hace ver más femeninas sino por el simple hecho de ser mujeres. El colegio no tiene interés en cuestionar el uso del uniforme y menos el de la falda. Aun si esta pudiera representar un impedimento para las distintas actividades que realizan las alumnas dentro de la institución y aun siendo una institución educativa solo para mujeres, las autoridades encuentran necesaria la diferenciación visual de género.

La idea sobre lo femenino como opuesto a lo masculino está tan enraizada en esta institución educativa que el uso de la falda es requerido y fuertemente controlado. La institución avala esta imagen de estudiante mujer heterosexual sin considerar las necesidades de sus alumnas o las distintas orientaciones que pudieran tener o estar experimentando —según lo expresado por alumnas de quinto de secundaria, la homosexualidad no es ajena a ellas—. Considerando que el uniforme escolar tiene falda, se puede, entonces, argumentar que existe una relación binaria con lo masculino. Es decir, esta indumentaria estaría operando bajo la lógica del *«habitus sexuado y sexuante»*, término propuesto por Bourdieu (1998) para explicar las construcciones socialmente sexuadas del mundo y del cuerpo mismo. Asimismo, Bourdieu argumenta que el orden social ha sido reducido a una oposición entre lo masculino y lo femenino. En este mismo sentido, Fuller (1993b) afirma que cada cultura elabora simbólicamente sus propias identidades de género a partir del hecho biológico de las diferencias entre los sexos. Este binomio hombre-mujer tiene su efecto en la construcción de identidades, ya que responde a un tipo de ordenamiento social. Por lo tanto, la identidad femenina muchas veces se entiende como lo opuesto a lo masculino. Esto conlleva que muchas prácticas, roles y comportamientos sean moldeados por tal clasificación oficial. Por ello, se puede plantear que el uniforme escolar presenta un sesgo heteronormativo, ya que se puede percibir qué tipo de indumentarias —la falda, por ejemplo— se consideran apropiadas para el sexo femenino.

5. EL UNIFORME ESCOLAR: LA FALDA LARGA COMO MEDIDA DE DISCIPLINA, PROTECCIÓN Y CONTROL DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

En este colegio, la falda larga es considerada protectora y una forma de control de la sexualidad femenina. La idea de que el cuerpo de la mujer es culpable de provocar y despertar conductas indeseables en los hombres es compartida por las autoridades y ha sido transmitida al alumnado. La altura de la falda es fuertemente controlada y su uso incorrecto es sancionado por agentes de control de la comunidad educativa, quienes proceden al bajado inmediato de la falda.

A continuación, se presentan las posibles razones por las cuales el uso del uniforme con falda larga es exigido con tanta rigurosidad y sin mayor cuestionamiento. Un primer aspecto es que existe el legado de una directora, que era monja religiosa católica, que instauró en el colegio la devoción por la Virgen de la Medalla Milagrosa. De hecho, el colegio realiza celebraciones de conmemoración de la Virgen, en las cuales las alumnas, además de asistir a misa en una parroquia cercana, llevan en procesión a esta Virgen. Sin embargo, hablando de manera general, la Virgen María es constante en la vida de las estudiantes, ya sea en sus rezos en las formaciones de los días cívicos o a través de las imágenes ubicadas dentro de los salones y muros del colegio. Por ello, es entendible que el color y el largo de la falda tengan similitud al de la vestimenta de monjas. Este hecho es percibido por las alumnas entrevistadas de primero y de quinto de secundaria, quienes en sus respuestas expresan esa similitud, lo cual demuestra que son conscientes de que el modelo por seguir está asociado con un ideal religioso. La utilización de las faldas largas es un común denominador en colegios nacionales femeninos, lo cual indica que dicho modelo tiene carácter tradicional y originado en la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado.

Si bien en el Perú el uso del uniforme escolar por momentos ha respondido a imperativos políticos⁶, este tiene su origen en órdenes religiosas católicas. De hecho, un legado colonial importante en nuestra sociedad es la influencia de la Iglesia católica en diversos aspectos del ámbito educativo. Aunque haya pasado mucho tiempo desde que el Estado peruano acudió a la Iglesia para el cuidado de la educación femenina en las escuelas a principios del siglo XX (Mannarelli, 2004), su influencia en la educación aún se acepta culturalmente porque la sociedad peruana es eminentemente

⁶ El uniforme único escolar fue impuesto en 1971 por el gobierno de Velasco Alvarado con la finalidad de materializar las ideas de igualdad de su reforma educativa. La resolución directoral N° 953-IC-DGI-70 especificaba las normas técnicas e industriales del uniforme estudiantil, por lo que otros uniformes, los de colegios particulares, por ejemplo, quedaban en desuso. El diseño de este uniforme le fue encargado a Mocha Graña y sus normas técnicas indicaban que la falda se llevara hasta la altura de las rodillas con un tablero adelante y cruce completo atrás y que se sostuviera con tirantes en forma de H en la parte delantera y cruzados en forma de X en la parte posterior (Batalla, 2010).

católica⁷ y porque existe en el imaginario colectivo una idea muy arraigada que asocia la educación católica con buena calidad de la educación⁸. Ello puede influir en el grado de aceptación de la vestimenta. Tanto las autoridades de la institución educativa estudiada como las alumnas aceptan que el uso de la falda larga es una medida de protección. Para la comunidad educativa de la escuela donde se realizó el estudio, las alumnas son responsables de cómo puedan ser percibidas y deben cuidarse de no provocar en los hombres sensaciones inapropiadas.

Un segundo punto por considerar es que la identidad femenina ha sido una construcción histórica de desigualdad y dominación. Mannarelli (2004) señala que la sociedad republicana asimiló dos aspectos de la tradición ibérica y mestiza colonial: una estructura familiar de tipo patriarcal y un ordenamiento social basado en el código de honor. Este tipo de estructura desarrolló una relación jerárquica entre hombres y mujeres, lo que influyó en varios aspectos de la vida de estas, como su vida sexual y su espacio social. A la mujer se la ubicó en el ámbito doméstico, por ejemplo. Por otra parte, a la familia se le adjudicó la responsabilidad de transmitir valores; por eso, en ella recayó el cuidado del honor de la mujer y el suyo propio. Según Alfie, Rueda y Serret (1994), el concepto cristiano de femineidad está determinado por Eva y María. Estos dos personajes refieren a la división dual de lo femenino: el mal y el bien. En María, vemos el recato y el pudor; en Eva, la culpabilidad y el deshonor. Debido a que la aspiración es ser como María, la alumna debe cuidar su cuerpo como un templo para guardar su honor.

Un tercer aspecto tiene que ver con que este cuidado sobre el cuerpo influye en cómo es percibida la institución educativa. El buen uso del uniforme y un fuerte control sobre él es un indicador de que la institución es disciplinada y de que las alumnas adquirirán valores como el recato y la disciplina. La subdirectora menciona que, en años anteriores, la permisividad y el bajo control en el uso del uniforme (minifaldas, maquillaje y coloración de cabello) construyeron una imagen de colegio indisciplinado, lo cual causó que muchos padres y madres de familia retirasen a sus hijas. El número de estudiantes decreció considerablemente. Las autoridades del colegio consideran entonces que existe una relación entre mayor recato y control y mayor percepción de disciplina. Por consiguiente, para ellas, imponer un uniforme

⁷ Según los *Censos nacionales 2007: XI de población y VI vivienda*, analizados en el documento *Perfil sociodemográfico del Perú*, del total de 20 850 502 habitantes mayores de doce años, el número de católicos es de 16 956 722, lo cual constituye el 81,3% (INEI, 2008, p. 138).

⁸ Una revisión rápida de la evolución historiográfica de la educación femenina en el Perú permite observar que la formación de estudiantes mujeres ha estado basada en concepciones y prácticas coloniales sobre la manera en que debe ser una mujer. Hacia 1834, la orden de los Sagrados Corazones fundó un colegio privado destinado a estudiantes de clases altas, lo que selló la asociación de buena calidad con colegio religioso de mujeres (Mannarelli, 2013).

con falda a cuatro dedos por debajo de la rodilla es una forma de cambiar esa imagen de indisciplina y parar el éxodo de estudiantes. Asimismo, de esta manera se evita otros problemas que trae consigo la reducción de estudiantes, como la existencia de profesores excedentes o la fusión del colegio con otro colegio nacional.

6. EL UNIFORME ESCOLAR: FORMAS DE PODER Y RESISTENCIA

McLaren (1995) sostiene que la práctica educativa se debe mirar desde una perspectiva del ritual y la *performance*. Dicha mirada permite tener una mejor idea de su funcionamiento y de la manera en que se transmiten los mensajes ideológicos, a la vez que posibilita la reestructuración de posibles símbolos negativos. Los días cívicos⁹, por ejemplo, son un tipo de ritual en el que se busca transmitir los valores hegemónicos y para el cual el uso del uniforme es imprescindible. Sin embargo, en esta práctica ritualizada, también se evidencia cómo entran en juego las relaciones de poder entre los distintos actores escolares.

El uso del uniforme conduce a los profesores a extender su poder hacia el cuerpo de las alumnas. La postura de este cuerpo es interpelada verbalmente y algunas veces manipulada físicamente por las autoridades durante los actos cívicos escolares, como las formaciones, en las cuales se espera una postura militarizada. En estos eventos, se exhibe un acercamiento aparentemente natural de las autoridades hacia las alumnas y sus cuerpos. No obstante, dichos eventos construyen un tipo de jerarquía vertical que permite a las autoridades disciplinarias tener poder sobre los cuerpos de las alumnas y con su repetición este se valida durante los eventos mismos, pero fuera de ellos también.

Un episodio ocurrido al finalizar una jornada escolar puede ejemplificar esta idea. Las alumnas de quinto de secundaria se encontraban en el patio del colegio pintando un mural. El jefe de disciplina se aproximó a ellas y, con la botella que traía consigo en la mano, tocó los glúteos de la alumna. En este episodio de abuso de poder, el profesor no se inhibió ni siquiera por mi presencia y aunque la alumna expresó su incomodidad de manera sutil, diciendo «Ay, profesor», no lo retó de una manera más directa y contundente. La actitud de la alumna fue sumisa. En otro contexto, quizás, la alumna hubiera reaccionado de otra manera. Pero en este episodio, podría afirmarse que el estado liminal¹⁰ en que ella se encontraba —en el cual es un ser en

⁹ Los «días cívicos» son eventos escolares que se realizan al comenzar la semana y la jornada escolar. En ellos, las alumnas forman en filas y rinden honores a la patria cantando el himno nacional y rezando a Dios.

¹⁰ La palabra liminalidad proviene de *limen*, término latino cuyo significado es 'umbral'. Según Turner, este concepto refiere a un «estado y proceso de semitransición en un rito de pasaje. Durante el periodo

formación y debe ser disciplinado— ocasionó su silencio. Para comprender el grado de complejidad del estado liminal, es preciso recordar lo expuesto por McLaren sobre una de las funciones de los rituales: estos «tienen la habilidad de transformar a los participantes en miembros de diferentes estatus sociales, así como en [llevarlos a] diferentes estados de conciencia» (1995, p. 67). En este estado de liminalidad, las adolescentes —que han dejado de ser niñas pero que aún no son mayores de edad con pleno conocimiento de sus derechos y que además se encuentran fuera de la protección parental— tienden a aceptar sanciones y prácticas normalizadoras.

No obstante, recordemos que las identidades femeninas son el producto de relaciones de poder (Restrepo, 2012) y estas, según Foucault, generan resistencia (citado en Castro, 2011). Por ello, las identidades no solo se encuentran atravesadas por un poder totalizador que las sumerge en un estado de sumisión perenne, sino que más bien las relaciones de poder despiertan su carácter contestatario. El término «resistencia» se utiliza para explicar conductas conflictivas de los estudiantes: «El concepto de resistencia es usado en la investigación educacional para explicar e interpretar las conductas de los estudiantes que indican tensiones y conflictos entre la escuela y la sociedad a la que los estudiantes pertenecen» (Alpert, 1991, p. 350).

Giroux señala que la raza, el género y la clase median las relaciones de poder. Asimismo, afirma que es necesario tomar en cuenta que las ideologías dominantes no solo se transmiten y se practican, sino que también se resisten: «La noción de resistencia señala la necesidad de comprender más a fondo las formas complejas bajo las cuales la gente media responde a la interacción entre sus propias experiencias y las estructuras de dominación y opresión» (1999, p. 144).

Si bien hay esfuerzos de las alumnas por constituirse como sujetos, ellas se mueven en un espacio donde el poder del agente regulador es casi absoluto. Este hecho puede ser la razón por la cual las alumnas dicen no haber tenido problemas por su presentación. Aun siendo mayoría (330 alumnas en comparación con tres auxiliares y dos jefes de disciplina), ellas no pueden subvertir el poder. En las encuestas, por ejemplo, solo nueve alumnas contestaron que habían tenido algún problema relacionado con la administración de su cuerpo: ir al colegio con las uñas pintadas, asistir con buzo cuando no era indicado, tener la cola alta, no acudir bien peinada. Únicamente las alumnas de quinto de secundaria pudieron subvertir en cierta medida el control debido a que no es posible exigirles la compra de otro uniforme. Algunas de ellas suben la altura de la falda y cortan la basta, lo cual impide que las auxiliares se las bajen.

liminal, las características de los liminares [los sujetos rituales en esta fase] son ambiguos, dado que pasan a través de un dominio cultural que tiene pocos o ninguno de los atributos del estado anterior o del próximo» (citado en McLaren, 1995, p. 24).

A diferencia de las estudiantes de primero, las cuales utilizan el uniforme con falda larga por razones económicas, una sección de quinto pudo negociar alterar el uniforme incluyendo una casaca nueva para su promoción. Sin embargo, no hubo intento alguno por modificar el uso de la falda. A pesar de ello, sí existe un ritual de resistencia cuando, al finalizar el año escolar, se asigna un día para celebrar una despedida a las promociones de quinto de secundaria. Ese día, las alumnas conmemoradas por fin pueden subvertir el control sobre el uniforme. Este pierde entonces su acción disciplinaria para convertirse en un objeto de memoria escolar, en el cual las alumnas escriben expresiones de cariño hacia sus compañeras. Una de ellas mencionó que las impresiones en pintura de sus manos en la parte posterior de la falda significaban una expresión de su orientación sexual.

En contraste con el ámbito escolar, donde el poder de negociación es mínimo, lo mismo que la capacidad de transgresión, en el ciberespacio las alumnas encuentran lugares donde pueden representarse a sí mismas, por ejemplo, inteviniendo sus uniformes. Facebook, por ejemplo, además de proporcionarles nuevas formas de socialización, les ofrece la oportunidad de afianzar relaciones amicales y recrear nuevas identidades, las cuales pueden ser vistas y juzgadas por un público distinto. Sibila menciona que, para entender esta exhibición íntima del yo, se debe considerar un tipo de análisis que estime «lo particular, lo cultural y lo histórico» (2008, p. 21). Por lo tanto, hay que tener en cuenta que las identidades femeninas de las alumnas de la institución donde se realizó el trabajo de campo están atravesadas por diversos factores, como la familia de donde provienen, sus creencias, la relación con sus pares y el mundo exterior. Recordemos que son adolescentes en un tiempo globalizado, en el cual las nuevas tecnologías y medios de comunicación median en su percepción de qué es ser mujer hoy.

De hecho, Facebook permite a las alumnas jugar con sus identidades. Dentro de las fotos que almacenan en esta red social, las alumnas de quinto de secundaria, por ejemplo, pueden apropiarse del uniforme e intervenirlo como ellas consideren apropiado. El uso de maquillaje y ciertas posturas corporales que imitan a personajes mediáticos considerados *sexis* —como Las Vengadoras¹¹— son parte de este juego identitario, juego en el que la identidad dista mucho del modelo propuesto por la escuela. La idea de lo *sexi* también se encontró en los dibujos proporcionados por las estudiantes de primero de secundaria. Con ellas se utilizó la técnica de dibujo, pues muchas no contaban con una cuenta de Facebook. En estos dibujos, realizados tras preguntarles cómo quisieran venir a la escuela, se reveló que la comodidad es una constante demandada: muchas preferirían el uso de pantalón o de *short*.

¹¹ Las Vengadoras es un grupo musical integrado por modelos y liderado por Tilsa Lozano, quien posó para *Playboy*.

7. DISCUSIÓN E IMPLICACIONES

Una primera idea radica en que el uniforme escolar se encuentra inmerso en prácticas sociales e impregnado de discursos basados en el culto mariano y en una cultura castrense que delinear cómo debe ser y comportarse una adolescente en etapa escolar. Para la institución educativa, la disciplina escolar debe asemejarse a aquella presente en el ámbito castrense. En efecto, por medio de las prácticas rituales que requieren el uso del uniforme, se puede observar lo que Nugent (2010) llama la cultura del tutelaje político castrense-clerical: en esta, los individuos son considerados como incapaces de poder decidir lo que les conviene. Cabe preguntarse cómo así un Estado que se considera laico y democrático aún siga apostando por instituciones educativas que enaltecen una conducta castrense y religiosa entre su alumnado.

Por otro lado, debido a que el uniforme es un instrumento utilizado para inculcar valores y fomentar el respeto a la institución, este es requerido para todas las actividades escolares formales. En las formaciones de los llamados «lunes cívicos», por ejemplo, salvo algunas excepciones —clases de educación física o temporada de invierno—, las alumnas deben vestir el uniforme escolar con falda, como se indica en el reglamento, sin importar las condiciones climáticas del día. Al privar a sus estudiantes de individualidad en el vestir, la institución educativa cree encontrar una manera certera de transmitir su ideología, construir su autoridad y fomentar la disciplina —al menos dentro de la institución, aunque se espera que fuera de ella también—. Es decir, el uniforme es un instrumento utilizado para inculcar valores y fomentar el respeto a la institución.

En esta lógica del uniforme con falda, las autoridades relacionan femineidad, delicadeza y tradición con la falda. Por lo observado, tanto la subdirectora como otras profesoras, a excepción de la maestra de religión, usan pantalón en su diario vestir para trabajar en la escuela. Por ello, resulta paradójico que la subdirectora ordene que las alumnas sean detenidas a la hora de entrada o salida si no visten el uniforme indicado y que ella misma sea quien las amoneste verbalmente. Y es posible que las profesoras por considerarse bien formadas y disciplinadas consideren que pueden prescindir de la falda. Por otro lado, si bien las autoridades del colegio mencionan que quisieran que sus alumnas sean profesionales, en la práctica el pensamiento tradicional de la mujer solo como esposa y madre con que han sido formadas influye en las interacciones entre la profesora o el profesor y la alumna. No he encontrado en las conversaciones con el director, la subdirectora, las profesoras y los profesores un cuestionamiento real de las ideas acerca de ese rol tradicional de la mujer, ni del matrimonio como el fin en la vida, o del tener hijos como realización de la mujer. Es posible que por esta razón la falda siga siendo un tema sin cuestionar también y, por ende, el uso del uniforme con falda no tenga espacio de negociación con el alumnado.

Habría que tomar dos puntos más en consideración respecto al uso de la falda escolar. Primero, si bien el reglamento y las conversaciones con las autoridades señalan que se realiza una excepción en los meses de invierno, las autoridades deciden cuándo las alumnas deben volver a las faldas, sin considerar sus necesidades reales y sin tener en cuenta tampoco que, muchas veces, las autoridades les piden que decoren o pinten el colegio, lo cual implica subir escaleras o agacharse, a pesar de estar usando el uniforme, es decir, falda. Segundo, en el uso continuo de la falda existe un mandato heteronormativo: el de ser mujer heterosexual. Si todas sus estudiantes fueran heterosexuales, la institución no estaría contradiciendo lo escrito en su misión: ser una institución democrática. Sin embargo, un pequeño porcentaje ha tenido prácticas homosexuales, según lo expresado por las alumnas mismas. En otras palabras, la institución solo está abierta a la heterosexualidad y el uso del uniforme con falda también es parte de la disciplina de ser mujer heterosexual.

Finalmente, Las formas patriarcales de dominación aún están presentes tanto en el modelo tradicional de la escuela como en las autorrepresentaciones de las alumnas. Si bien las autorrepresentaciones virtuales demuestran un posible empoderamiento y una probable liberación de esa imagen escolar anacrónica, tradicional y recatada, ya que existe una conciencia del cuerpo y un uso estratégico de él, sin embargo, las alumnas instrumentalizan su cuerpo a partir de un discurso patriarcal aprendido de los medios de comunicación. La exaltación de partes específicas del cuerpo, como los senos y el *derrière* de la mujer, ha estado orientada mayormente al goce masculino. Por lo tanto, más que instrumentalización, sería el inicio de una interiorización sobre cómo ser sexi en una sociedad machista. Sin un espíritu crítico desarrollado por la institución educativa, las alumnas consumen y aceptan la idea de sensualidad proveniente de los medios masivos de comunicación. Ello implica que acepten desvestirse parcialmente para ser admiradas en función de sus cuerpos y no, por ejemplo, de sus conocimientos. Aquí, nuevamente, el cuerpo de la mujer está sometido a discursos patriarcales, venidos esta vez de los medios de comunicación.

8. CONCLUSIONES

Si bien existen políticas que fomentan la equidad de género en el currículo formal, aún encontramos que las instituciones educativas tienen prácticas que no permiten que se cumpla este objetivo. El desafío no reside en lo formal. El reto se halla en eliminar desigualdades que operan en el currículo oculto, dentro del cual se encuentran los elementos de la cultura material utilizados en la escuela, como el uniforme escolar.

El uso del uniforme escolar tiene una dimensión histórica, política, pedagógica y cultural asociada a rituales disciplinarios del cuerpo y a la identidad femenina.

Como se ha mostrado en este artículo, el uniforme femenino tiene una función formativa y reguladora que responde a conceptos sobre lo femenino en nuestra sociedad, los cuales provienen de un orden simbólico con una fuerte tradición religiosa. Además, el uso del uniforme, que opera bajo una lógica castrense, posee una connotación heteronormativa.

Las alumnas pasan a formar parte de la imagen institucional propuesta por la escuela, la cual responde a un imaginario social sobre la mujer. Sin embargo, este modelo de mujer es un ideal anacrónico, que no pertenece al mundo de las alumnas. La transmisión de valores se intenta realizar mediante una vestimenta que no solo limita la conducta, sino que crea un conflicto en el proceso de construcción de la identidad de las adolescentes. Por otro lado, las alumnas aceptan este modelo para asistir a clase, pero lo resisten con otro: el modelo idealizado y sexualizado proveniente de los medios de comunicación. En este sentido, las alumnas, en vez de subvertir, más bien intercambian un modelo por otro, que también forma parte de las representaciones patriarcales del cuerpo y del comportamiento femenino.

Si se considera que la institución educativa insiste en no desprenderse de un uniforme que sujeta e intenta modelar el accionar de los cuerpos de las adolescentes de acuerdo a ideales tradicionales que ya no concuerdan con la realidad de sus estudiantes, cabe preguntarse si la misión de la institución educativa se dirige realmente a forjar mujeres para esta nueva sociedad. Las alumnas de esta institución educativa estatal se encuentran frente a una escasez amplia de referentes femeninos, de otros modelos de mujer que les permitan elegir. Este es un reto por afrontar si realmente estamos orientados a eliminar las desigualdades de género aún existentes en el proceso de escolarización.

Fondo Editorial PUCP

LA HORA DE LA EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

Violeta Barrientos Silva

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. DE LA EDUCACIÓN SEXUAL TRADICIONAL A LA EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

Si la educación sexual se inició en el siglo XIX con la finalidad de prevenir riesgos como la sífilis desde las escuelas; y si en la década de 1960, dada la aparición de la píldora anticonceptiva y los dispositivos intrauterinos, giró hacia la preocupación de manejar métodos que pudieran controlar la natalidad; en los últimos años, luego de la pandemia del sida, vastos programas internacionales de prevención de esta enfermedad la han terminado de convertir en un derecho¹ de niños, niñas y jóvenes en el segundo milenio. Un derecho cuyo fin es prevenir infecciones de transmisión sexual como también informarse acerca de las características de la propia sexualidad durante toda la edad escolar, con integración de los enfoques de derechos humanos —rechazo a la violencia y discriminación—, en particular entre hombres y mujeres, lo cual incluye el conocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Sin embargo, el contexto de esta nueva etapa de la educación sexual, formulada sobre la base de evidencias científicas resultado de investigaciones de campo, ha sido difícil, en particular en el Perú, dada la vigencia de antiguos modelos de educación sexual basados en la biomedicalización y la moralización, y debido también al panorama internacional, como veremos más adelante. Los temas que trajo la prevención contra el

¹ «D. 19. El derecho a la educación incluye el derecho a la educación sexual, el cual es un derecho humano en sí mismo, que a su vez resulta condición indispensable para asegurar que las personas disfrutemos de otros derechos humanos, como el derecho a la salud, el derecho a la información y los derechos sexuales y reproductivos. Así, el derecho a la educación sexual integral es parte del derecho de las personas a ser educadas en derechos humanos» (ONU, 2010, p. 7).

VIH-sida han sido la diversidad sexual² o la identidad de género³, cuestiones tabú culturalmente, pero sobre las que cada vez más se tienen estudios científicos. Todo ello ha originado una tensión entre sectores pro derechos y sectores tradicionales.

Al mismo tiempo, dado el avance en relación con los derechos de la mujer y la persistencia de la violencia contra ella, principalmente expresada en la violencia sexual dentro y fuera del matrimonio, se han hecho urgentes las políticas de prevención de la violencia que impliquen aprendizajes de masculinidades menos violentas y de feminidades menos pasivas. La violencia sexual es lamentablemente una de las formas más comunes de violencia contra la mujer y de allí la necesidad y la importancia de revisar qué es ser hombre y qué es ser mujer, roles comúnmente polarizados en una innecesaria agresividad o pasividad de un lado o del otro. El empoderamiento de las mujeres y la disminución del uso de la violencia en los varones, incluso para con ellos mismos, es ahora un interés central de la nueva educación sexual integral (ESI), lo que también genera resistencias de parte de sectores conservadores en cuanto a preservar rasgos tradicionales del ser hombre o ser mujer⁴.

2. LA «GUERRA CULTURAL» POR LA EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL EN EL PERÚ

La prevención de los embarazos no deseados, de las enfermedades de transmisión sexual y del VIH-sida, así como la propia aceptación del cuerpo y la sexualidad, tan ausentes en la tradición religiosa o racional (que priorizan el alma o la mente) del pensamiento occidental, son las razones que han promovido una ESI desde la escuela, en particular impulsada por los organismos de la Organización de Naciones Unidas (ONU) y apoyada también por sectores nacionales que han tomado en cuenta los cambios de la época. El contexto mundial del VIH-sida, la creciente globalización

² Por diversidad sexual, nos referimos a las identidades sexuales evidenciadas en la época del sida, que aluden, más que a la biología, al comportamiento sexual.

³ Por identidad de género, entendemos los fenómenos de la intersexualidad, antiguamente conocida como hermafroditismo, y la transexualidad o disforia de género.

⁴ Uno de los países que más ha desarrollado programas y metodologías de la ESI es Argentina, bajo los siguientes principios: «[...] la ley 26.150 recoge los principios constitucionales de igualdad y de no discriminación, y en su espíritu propone una cultura democrática que promueve la participación y el acceso a procesos de información, comunicación y educación con alcance universal. Su cumplimiento busca fortalecer las capacidades de los propios niños, niñas y adolescentes para asumir una vida plena, tal como lo recomienda el Comité de los Derechos del Niño en lo que refiere a la inclusión de contenidos de educación sexual, de prevención de VIH-sida y de salud reproductiva en los programas escolares. En el mismo sentido, la educación sexual constituye una oportunidad para que la escuela, en articulación con otros actores, fortalezca la búsqueda de respuestas eficaces a situaciones de vulneración de derechos como lo son la violencia, el abuso y el maltrato hacia niños, niñas y adolescentes, e implemente medidas de protección y reparación para atender a estos problemas» (Ministerio de Educación de Argentina-Consejo Federal de Educación, 2008, p. 9).

gracias a las comunicaciones por internet, el libre albedrío de las comunicaciones que tan solo se autorregulan, el dominio del libre mercado en el que todo se comercia —incluyendo cuerpos y sexualidad— hacen que sea necesario hablar claro sobre el tema de la sexualidad desde la escuela. La necesidad de un mayor equilibrio en las relaciones entre hombres y mujeres es también parte de los objetivos de la ESI y de allí la importancia del enfoque de género.

Sin embargo, pareciera ser que la educación sexual se convierte en el terreno de disputa entre las visiones religiosas y las visiones seculares de la moral sexual. Recordemos que la educación sexual generó controversias hace unas décadas por las concepciones que se tenían de infancia y niñez. El concepto de una infancia y niñez castas, ajenas a la sexualidad y a las cuales hay que proteger, proviene del siglo XVIII y su influencia se mantendrá en los siglos posteriores. Esta romántica percepción de la infancia y la niñez debía contrastar con su opuesto, la prole de las clases pobres urbanas, consideradas de por sí libidinosas y desenfrenadas (Aries, 1996). La blancura asociada a la pureza también hacía recelar de la sexualidad de grupos sociales provenientes de culturas no europeas, a los cuales más valía civilizar. La infancia y la niñez eran vistas además como estadios opuestos a la adultez y más bien se idealizaba esa edad de oro perdida. Esta idealización llevó también a un efecto contrario: «insistiendo tan ruidosamente en la inocencia, pureza y asexualidad del niño, hemos creado un eco subversivo: experiencia, corrupción, erotización. La idealización de la inocencia de la infancia llevó a su conversión en mercancía y fetichización» (Cocks & Houlbrook, 2006, p. 233). Como consecuencia de esta representación de la infancia y la niñez, toda sexualidad infantil fue percibida como patológica, perversa, contraria a lo natural, es decir, a la pureza. Obviamente esta percepción no conocía aún del inconsciente humano, de sus pulsiones, como luego lo haría saber el psicoanálisis. Dicha concepción de los niños tuvo como corolario el que los menores carecieran de herramientas que los ayudaran a asumir su propia sexualidad y autocontrol (autonomía), manteniendo un hilo de dependencia respecto a sus familias de origen o a cualquier otra entidad que asumiera el control externo (heteronomía).

Los modelos de educación sexual en el mundo han oscilado entre los de abstinencia sexual⁵ hasta el matrimonio y aquellos de comprensión sobre la sexualidad. El problema en cuanto al primer modelo, que postula la abstinencia como el mejor método de control de cualquier embarazo o de prevención de enfermedades, es que en la sociedad actual el matrimonio ha entrado en crisis o es retrasado en la vida

⁵ El modelo de abstinencia sexual establece la ausencia de vida sexual como método para evitar embarazos no deseados o enfermedades de transmisión sexual hasta el momento del matrimonio, que deberá ser monógamo. Dicha abstinencia irá de la mano con el control del consumo de drogas y alcohol.

personal hasta los treinta años de edad. Y dado que se trata de un evento que no necesariamente va de la mano con factores que movilizan el deseo sexual, nos arriesgamos a que la vida sexual no pueda acogerse a esa dilación de tiempo. Es poco viable asumir este modelo como política de Estado, dado que no posibilita otras alternativas. Mientras tanto, el modelo informativo y de comprensión abre más opciones, entre ellas la propia abstinencia, si así lo decide el individuo.

En vista de los avances en materia de derechos humanos y de los acuerdos multilaterales entre ministerios de Educación en el ámbito global para seguir trabajando en una posición secularista de los derechos humanos, la postura tradicionalista de abstinencia hasta el matrimonio se confronta hoy con una educación sexual desde el Estado, contra la cual aquella propone una educación sexual en casa, guiada por los padres o las tradiciones culturales y el credo religioso.

Esta tensión bipolar es una expresión, en el contexto latinoamericano, de la *cultural war* (Collins, 2006; Maddox, 2005; McKnight, 2003; Zimmerman, 2002; Shor, 1986) o guerra cultural entre tradicionalistas religiosos y secularistas, que ocurre a escala mundial, habiéndose iniciado en los Estados Unidos durante los años sesenta entre la derecha cristiana (*Christian Right*)⁶ y los sectores demócratas. Es un hecho que, en los Estados Unidos, y también en otros países, la industrialización desde fines del siglo XIX, así como la Segunda Guerra Mundial y los derechos humanos como consecuencia legal introdujeron cambios incluso al interior de las iglesias existentes. Conservadores de diversas iglesias y adeptos a los nuevos derechos en evolución y a un progresivo cambio cultural se alinearon en grupos opuestos, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Pronto los derechos humanos, a semejanza de un programa político, se convirtieron en la cantera de producción de cambios en la vida cotidiana al aceptar poco a poco los derechos de grupos raciales⁷, mujeres y aun «minorías sexuales», todo lo cual impactó fuertemente —en particular en las políticas de segregación y en la vigencia de los roles femenino y masculino— en una sociedad hasta entonces dominada por el pluralismo religioso, provocando reacciones del sector tradicional: «[...] este conflicto tiene un decisivo impacto en la familia no solo en asuntos críticos de reproducción y aborto sino en un amplio

⁶ Movimiento de origen estadounidense por el que tradicionalistas religiosos pretenden que principios teológicos sean la base del ordenamiento estatal. A partir del gobierno de Ronald Reagan (1981-1989), este movimiento formó una coalición en el poder junto con el Partido Republicano por la que acogieron tanto los postulados del conservadurismo cultural como los del neoliberalismo económico. Desde entonces, han seguido apoyando a candidatos republicanos, incluso al actual presidente, Donald Trump.

⁷ Consecuencia de ello fue la «Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial», que entró en vigor en 1969, así como la abolición de una norma que era rezago de la esclavitud —la prohibición del matrimonio interracial— en los Estados Unidos en 1967.

rango de otras materias, como los límites de la legítima sexualidad, el rol privado y público de la mujer, cuestiones sobre la crianza infantil e incluso la definición de qué constituye una familia en primer lugar» (Davison, 1992, p. 50; la traducción es nuestra)⁸. La hipótesis de que se trata de una guerra en la que diferentes concepciones de lo cultural están en juego se corrobora al observar la defensa, desde los tradicionalistas, de los niños en cuanto a la contaminación de lo sexual: el ataque es hacia el enfoque de género y no, por ejemplo, hacia los medios de comunicación y la hipersexualización⁹ de todo producto de mercado (desde juguetes hasta programas de televisión) de consumo infantil. Sobre ese problema, más bien, los estudios de género han elaborado análisis críticos que protegen a los niños de ser usados como consumidores o mercancías —al menos visuales— en un mercado donde el sexo vende.

La postura secularista, liberal o progresista persigue valores humanísticos referidos al juicio propio desde la ética, la autonomía y la libertad del sujeto, teniendo en las ciencias sociales y el derecho una herramienta de creación permanente sobre la vida social, lo que se ha puesto en evidencia en la evolución de los derechos humanos, como hemos dicho en el párrafo anterior. El perfil socioeconómico de esta tendencia global es más bien de población solvente económicamente, intelectual y urbana, que habita urbes industrializadas o cosmopolitas. Su rasgo intelectual, sin embargo, es más bien un punto débil con el que sectores populares no se identifican fácilmente. En esta tendencia se alinean también miembros de diversas iglesias de sectores «progresistas» que quieren llevar a la práctica ciertas políticas, en particular de justicia social y no discriminación.

La postura tradicionalista, en cambio, sostiene que la sociedad es regida por los principios teológicos, ya que Dios es la causa última a la cual debe referirse el ser humano en todos los actos. De allí que sus leyes rijan incluso la vida cotidiana tal como fue modelada por los textos bíblicos o los sacramentos —en el caso del catolicismo,

⁸ «[...] *this conflict has a decisive impact on the family not just on the critical issues of reproduction and abortion but on a wide range of other issues such as the limits (if any) of legitimate sexuality, the public and private role of women, questions of childraising, and even the definition of what constitutes a family in the first place*».

⁹ La hipersexualización consiste en dar un carácter sexual a un comportamiento o producto que no lo tiene en sí. Es un fenómeno de la sociedad según el cual incluso adolescentes y jóvenes adoptan actitudes y comportamientos sexuales considerados demasiado precoces. Se caracteriza por el uso excesivo de estrategias fijadas en el cuerpo en el afán de seducir y aparece como un modelo de sexualidad reductor, que se inspira en estereotipos vehiculados por la pornografía: hombre dominador, mujer-objeto seductora y sumisa (Centre de Documentation sur l'Education des Adultes et la Condition Féminine, 2011). La hipersexualización es fundamentalmente sexista (Poirier & Garon, 2009), ya que reduce a una persona a su *sex-appeal*, a su vez limitado a un solo modelo considerado como sexy; así la persona es cosificada, pues se «produce» para la mirada del afuera y sufre una presión social en cuanto a su apariencia y sexualidad (American Psychological Association, 2010).

por ejemplo—, de manera que en lo que respecta a la sexualidad hay que promover la abstinencia hasta el matrimonio, alejar los mensajes sexuales para mantener la pureza desde la infancia, procurar los métodos naturales de control de la natalidad, excluir a la familia de la esfera estatal para que aquella se encargue de la educación sexual de los hijos y rechazar la legalidad de conductas no heterosexuales, por «no ser naturales». Este punto de vista ideológico niega la influencia cultural respecto al desarrollo individual de hombres y mujeres y también la consideración de que la sexualidad es distinta en diferentes culturas, además, tiene la creencia errónea de que el enfoque de género puede cambiar el deseo sexual a voluntad.

Las diferencias entre ambas posturas tienen larga data y es previsible que su oposición continúe como un hecho dado. Sin embargo, también existen estudios que corroboran la tesis de que en realidad hay intereses corporativos dispuestos a acabar con el New Deal norteamericano y con el rol del Estado como distribuidor de derechos socioeconómicos, intereses que estuvieron a la base de la vigencia de los valores conservadores religiosos y anticomunistas para traer abajo al Estado con políticas de bienestar social implantado desde fines de la Segunda Guerra Mundial, a fin de imponer una privatización en todos sus aspectos, como el económico y el sociocultural. Esta cuestión tomó una dimensión mundial bajo los gobiernos en simultáneo de Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Inglaterra durante los años ochenta (Grem, 2016; Kruse, 2016). Tal coyuntura política coincidió en el tiempo con el surgimiento del VIH-sida y con un giro conservador de la política del Vaticano¹⁰.

En el Perú, la identificación de este trasfondo económico-cultural internacional es probable que pase desapercibida debido a la hegemonía cultural —pese a la realidad nacional— tradicional conservadora y a que tanto el tamaño del Estado como el alcance de su poder y sus políticas públicas sean aún pequeños. Asimismo, la ciudadanía no alcanza condiciones de igualdad en todas las regiones y existe una cultura política dominada por lo apolítico, que recurre al autoritarismo o al populismo como solución en el último de los casos. Este es un contexto que hace muy difícil el avance de los derechos humanos y su evolución contra el racismo, la violencia sexista o la homofobia.

¹⁰ Sobre el auge de la derecha cristiana en los Estados Unidos y la extensiva campaña por los valores familiares en el ámbito nacional e internacional, referimos a: Dowland (2015); Flippen (2011); Chavkin (2004); Irvine (2004); Buss y Herman (2003); Waxman (2004); Berlet y Lyons (2000).

3. ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DE CONTAR CON UN PROGRAMA NACIONAL DE EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL?

Si algún objetivo persigue la ESI es el de contribuir al desarrollo de conocimientos, capacidades y actitudes para que los estudiantes valoren y asuman su sexualidad. Este objetivo, en primer lugar, no presupone a los niños o niñas como un grupo dependiente de sus padres, subestimado y sin derecho a decisiones propias. Como lo hemos señalado, dado el desarrollo de la publicidad, las redes sociales y otros fenómenos propios de la era de la comunicación, el «teléfono malogrado» de la información sexual, la vigencia de depredadores sexuales en las redes sociales y de tráfico de seres humanos, no podemos poner en riesgo, dejar de alertar y esperar a que los niños, niñas o jóvenes sean guiados tan solo por sus padres en todo momento. La escuela y el Estado deben contribuir en esta tarea.

Se trata pues, a partir de la ESI, de producir y formar desde la infancia sujetos autónomos que puedan tomar buenas decisiones en torno a su sexualidad, evitando peligros y prejuicios para poderla vivir con plenitud. Esto no debe ser motivo de ningún escándalo ni mala interpretación, ya que existe el miedo cultural a que la sexualidad sea entendida

[...] como teniendo la capacidad de deshacer una multitud de bienes sociales: preceptos morales, convenciones sociales, salud física, emocional y espiritual, ideales de castidad, matrimonio, y heterosexualidad; y denuncias sobre que la inocencia y la misma infancia podrían ser arruinadas por la sexualidad. En estos escenarios, la sexualidad llega como un huésped no deseado y disruptivo; viene a representar lo que es más lejano al ser, y debe ser domesticada y asimilada si no quiere arruinar al ser y al orden social (Gilbert, 2010, p. 233).

La ESI se apoya en varios cuerpos normativos que van desde las instancias internacionales hasta las nacionales. La Convención de Derechos del Niño, las opiniones del Comité de Derechos del Niño, el Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo de América Latina, entre otros, estatuyen la educación sexual como derecho y a los niños como sujetos de ese derecho. Remontándonos en la historia, podemos citar como antecedente el numeral 7.37 del «Programa de acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo» (CIPD) de 1994 que recomienda lo siguiente:

Se debería prestar apoyo a actividades y servicios en materia de educación sexual integrada para los jóvenes, con la asistencia y orientación de sus padres y en consonancia con la Convención sobre los Derechos del Niño, y hacer hincapié en la responsabilidad de los varones en cuanto a su propia salud sexual y su fecundidad,

ayudándoles a ejercer esa responsabilidad. Las actividades educacionales deberían comenzar en la unidad familiar, la comunidad y las escuelas a una edad apropiada, pero también deberán abarcar a los adultos, en particular a los hombres, a través de la enseñanza no académica (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 1994, p. 67).

4. EL ENFOQUE DE GÉNERO, LAS VIOLENCIAS DE GÉNERO Y LA EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

El programa de la CIPD incide en la vinculación entre la sexualidad y la inequidad de los sexos. El «Programa de acción» alude a la violencia contra la mujer como una de las condiciones que la fragiliza en las relaciones sexuales exponiéndola a las infecciones de transmisión sexual (ITS) y al VIH-sida: «4.1. Las relaciones de poder que impiden que la mujer tenga una vida sana y plena se hacen sentir en muchos planos de la sociedad, desde el ámbito más personal hasta el más público» (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 1994, p. 26).

El enfoque de género ha sido una herramienta asimilada por las políticas públicas y el derecho internacional de los derechos humanos a fin de poder distinguir entre todos los seres humanos, a hombres y a mujeres, y sus diferentes condiciones de vida. Indicadores socioeconómicos y de salud arrojaban hasta los años ochenta graves desigualdades entre hombres y mujeres, las que al mismo tiempo repercutían en la violencia doméstica, la familia y los niños. La entrada en vigor de la Cedaw (por sus siglas en inglés; Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer en español) en 1979 trató de responder a esas desigualdades. De allí en adelante, los instrumentos de la ONU y las políticas de los Estados fueron incorporando al enfoque de género en un interés por mejorar las condiciones de la mujer. Las ciencias sociales y el derecho también hicieron lo propio, así como las ciencias naturales.

La educación sexual ha sido un tema crucial en esta reivindicación de equidad entre hombres y mujeres. No es desconocido el hecho de que las mujeres estaban destinadas —dada su condición biológica, que les posibilita ser portadoras de una prole— a ser madres desde temprana edad, sin oportunidad de hacer estudios y contar con independencia económica que les asegurara una vida digna —a ellas y a sus hijos— si sufrían abandono o violencia de parte de sus parejas. La percepción de que la vida de las mujeres podía mejorarse impulsó a estos cambios.

La ESI contiene en sí varios enfoques relativos a derechos a fin de prevenir la violencia, y uno de ellos es el enfoque de género. El género es una categoría de análisis que ha contribuido a visibilizar la inequidad entre hombres y mujeres, expresada principalmente en diferentes tipos de violencia que van desde la discriminación

hasta el asesinato. La inequidad tendría su origen en una milenaria disparidad de los sexos a la que varios autores y autoras han hecho referencia, disparidad que tiene como fundamento la capacidad biológica de las mujeres de ser las portadoras de la prole. Este hecho ha llevado históricamente a un tráfico de mujeres y a su explotación— a semejanza de diversas especies animales— con fines reproductivos, apartadas del trabajo remunerado y de la educación. Desde la teoría de Pierre Bourdieu, la «dominación masculina», se estaría llevando a cabo gracias a una violencia simbólica, «invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento» (2000, p. 12). Debido a la violencia simbólica, tenemos la aceptación de la víctima de su propia vulnerabilidad, cayendo en el error de considerar que procesos históricos y culturales sean percibidos como naturales¹¹. La persistencia y larga data de esta desigualdad milenaria se ha sostenido por la acción de instituciones de la vida cotidiana como la familia, el Estado, la escuela y la Iglesia, propiciando su reproducción a ciegas.

La desigualdad también ha traído consecuencias penosas para la vida de los varones. La virilidad implica no perder ante el resto de varones el estatus de género dominante, pues, de suceder, el hombre dejaría de tener prestigio ante el grupo, siendo relegado al lugar de la debilidad, identificado con lo «femenino»¹². «La *virilidad*, entendida como capacidad reproductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia [...] es fundamentalmente una carga», dice Bourdieu (2000, p. 69), considerando el esfuerzo constante por el logro de una reputación ante los demás, una reputación basada en la audacia y en demostraciones de fuerza que son con frecuencia causa de mortandad entre los varones¹³.

¹¹ Un ejemplo de violencia simbólica sería la abnegación y entrega de parte de las mujeres a un amor romántico e idealizado que no corresponde a la visión masculina de una relación cuyo objetivo es la posesión. Otro ejemplo de violencia simbólica sería la propia aceptación de las mujeres de ser el «sexo débil» —lo que es reforzado con la vestimenta—, asumiendo actitudes de vulnerabilidad física o dependencia respecto de otras personas.

¹² En observaciones de campo relativas al *bullying* homofóbico en la escuela, se ha constatado que la homofobia toma parte en la construcción de la virilidad. Una mínima identificación con el sexo opuesto provoca el ataque homofóbico de los pares, y ello ocurre sin que el sujeto «caído en desgracia» sea homosexual.

¹³ «Algunas formas de “valentía”, las que exigen o reconocen los ejércitos o las policías (y en particular los “cuerpos de élite”) y las bandas de delincuentes, aunque también, más trivialmente, algunos colectivos de trabajo —y que, especialmente en los oficios relacionados con la construcción, estimulan u obligan a rechazar las medidas de seguridad y a negar o a desafiar el peligro a través de unos comportamientos fanfarrones, responsables de numerosos accidentes— encuentran su principio, paradójicamente, en el miedo a perder la estima o la admiración del grupo, de “perder la cara” delante de los “colegas”, y de verse relegado a la categoría típicamente femenina de los “débiles”, los “alfeñiques”, las “mujercitas”, los “mariquitas”, etc.» (Bourdieu, 2000, pp. 70-71).

La idea imaginada y simplificada sobre lo que es ser hombre o mujer puede convertirse en un estereotipo. Los estereotipos han orientado durante mucho tiempo hacia la polarización de los sexos: «se creía que se podía estar más o menos próximo al polo masculino o femenino pero no las dos cosas a la vez» (Petit Vila & Prat, 2011, p. 39) hasta que, con el paulatino avance de los derechos de la mujer, «[...] se empieza a ver cómo dos dimensiones diferentes pueden estar incluidas en la misma persona. Todos tenemos rasgos masculinos y femeninos» (2011, p. 40). No nos extrañe entonces que el nuevo planteamiento respecto a una educación sexual exija una preocupación por terminar con las relaciones de poder inequitativas entre los sexos, como punto de partida fundamental para una relación sexual saludable y equilibrada.

Finalmente, nos referiremos a otra violencia de género: la controvertida homofobia. En primer lugar, la homofobia es el complemento de la polarización de los géneros. La homofobia aparece como un terror social a no ser suficientemente hombre o suficientemente mujer. Pero, además, surge agudizada como resultado de una época postsida, cuando grupos de activistas que se reconocen a sí mismos de otra orientación sexual o transexuales expresan sus demandas de salud y de derechos civiles, lo que abre una puerta en el reconocimiento de las libertades sexuales y del cuerpo para cualquier individuo. La homofobia pues surge como problemática específica cuando el tema de la diversidad sexual se ha hecho visible con toda su problemática, gracias a los movimientos de activistas que se reconocen así. Desde el lado conservador, la orientación sexual no debiera tener ninguna relevancia como para generar derechos o políticas públicas, dado que sería posible modificar a voluntad el deseo sexual hacia un mismo sexo —por lo cual hay que guardar silencio sobre la homosexualidad— o hacia un sexo diferente —por lo cual es posible seguir terapias correctoras de la homosexualidad—. La diversidad sexual en estos términos no existe, ya que se trataría de algo semejante a una enfermedad o una conducta pasajera. Desde la posición secular y de derechos, la diversidad sexual se entiende como una condición no fácilmente mudable, por lo que se pretende más bien proveer de políticas contra la discriminación y la violencia hacia homosexuales o lesbianas, en el entendido —basado en estudios psicológicos, sociológicos y antropológicos— de que es una condición independiente a la voluntad de las personas y un rasgo profundo de la personalidad, imposible de corregir, a riesgo de intentar una suerte de eugenesia social y de violentar el derecho a preservar la esfera individual. Visibilizada la diversidad sexual en estas últimas décadas, la violencia homofóbica contra menores en las escuelas o en las familias es recurrente, lo que ha hecho que los actuales programas de educación sexual incidan en la no discriminación y la no violencia.

5. ¿ES POSIBLE UNA EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL EN EL PERÚ?

Como lo hemos señalado, en el ámbito latinoamericano el esfuerzo más grande hasta ahora por llevar adelante una ESI ha sido el argentino, durante el gobierno de Cristina Kirchner. En octubre de 2006, por la ley 26.150, se creaba en Argentina el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, a cargo del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, para:

- a) Incorporar la educación sexual integral dentro de las propuestas educativas orientadas a la formación armónica, equilibrada y permanente de las personas;
- b) Asegurar la transmisión de conocimientos pertinentes, precisos, confiables y actualizados sobre los distintos aspectos involucrados en la educación sexual integral;
- c) Promover actitudes responsables ante la sexualidad;
- d) Prevenir los problemas relacionados con la salud en general y la salud sexual y reproductiva en particular;
- e) Procurar igualdad de trato y oportunidades para varones y mujeres (Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina, 2006 pp. 1-2).

A partir de esta ley, en Argentina fueron preparados materiales de aprendizaje para cubrir el aprendizaje de la ESI del grado inicial a la secundaria, incluyendo además a los padres de familia. El programa —a diferencia del modelo chileno— incluyó tanto a la escuela pública como a la privada.

En el Perú, se ha avanzado muy lentamente en implementar un Programa Nacional de ESI. En lo que va del milenio, la importancia dada a la educación sexual ha sido mínima. El hito más importante, logrado por la Alianza Sí Podemos —un conjunto de organizaciones de la sociedad civil—, fue la formulación en 2008, al amparo de la Declaración Ministerial «Prevenir con educación» —resultado de la «Primera reunión de ministros de Salud y Educación para detener el VIH y las ITS» realizada en Latinoamérica y el Caribe en 2008—, de los *Lineamientos educativos y orientaciones pedagógicas de educación sexual integral*, aprobados apenas por la resolución directoral 180-2008-ED.

Estos lineamientos definieron a la ESI como la «[...] acción formativa presente en todo el proceso educativo, que contribuye al desarrollo de conocimientos, capacidades y actitudes para que los estudiantes valoren y asuman su sexualidad, en el marco del ejercicio de sus derechos y los de los demás» (Ministerio de Educación, 2008, p. 23). En realidad, al ser la sexualidad una característica humana que nos acompaña durante toda la vida, requiere de una educación desde la infancia, para la aceptación del propio cuerpo, el respeto al sexo opuesto y la asimilación de roles sin caer en la polarización de los géneros.

El nivel de la norma —el más bajo de la escala legislativa— guarda relación directa con el nivel de financiamiento a la misma. Las horas dedicadas a la materia en la vida escolar (una o dos a la semana, mezcladas con otros contenidos), así como la falta de impulso a la capacitación de docentes y a la producción de materiales con contenidos han ido empujando por casi una década el desinterés en el tema.

A lo largo de estos años, el plano internacional nos ha traído, sin embargo, más avances en la materia. Es el caso del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos por el Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo, de 2013, producto de la reunión de 38 países pertenecientes a la Cepal (Comisión Económica para América Latina y el Caribe). Este consenso reafirmó a los adolescentes y jóvenes como sujetos de derecho y con capacidad de adoptar decisiones informadas sobre su sexualidad y reproducción. En el Perú, actualmente, tanto el contexto normativo como los planes nacionales de políticas públicas hasta el gobierno anterior son favorables a implantar la ESI en el país. Ello, sin embargo, no depende tan solo de normas, sino también de implementación.

La resistencia en el ámbito peruano a la puesta en marcha de la ESI ha venido de un vasto sector conservador que ostenta la hegemonía cultural en el país. En el Perú se cumple una realidad de doble rasero: mientras la Iglesia católica o evangélica se colocan en un lugar de influencia sobre las aspiraciones de los peruanos, la población tiene prácticas muy lejanas a dichos modelos aspiracionales. Solo ello explicaría la contradicción de que el Perú esté entre los diez países más religiosos del mundo, pero al mismo tiempo entre los diez con mayor cantidad de violaciones sexuales. Se debe considerar, además, que en el país los grupos conservadores religiosos están organizados y son entidades con nexos internacionales que tienen suficiente financiamiento, que se suma a la exoneración de impuestos que les concede el Estado; y sus objetivos no se limitan a leyes nacionales sino al sistema universal de derechos humanos y sus entes rectores.

Por otro lado, si consideramos el progreso de los derechos sexuales y reproductivos como un avance de los derechos humanos y de la autonomía del sujeto moderno, ello va en sentido opuesto a la cultura tutelar y de heteronomía que ha caracterizado al Perú republicano. Dos instituciones tutelares, las Fuerzas Armadas y la Iglesia católica han sido los pilares de este país en su etapa republicana. A los tres militarismos —llamados así por Basadre— terminados en 1980, se suma una alianza con los militares bajo el régimen fujimorista. Otra alianza durante este, con grupos de corte autoritario, fue la establecida con los sectores conservadores de las Iglesias, que colocaron a correligionarios suyos en el aparato estatal, los que han seguido fortaleciendo sus alianzas con gobiernos posteriores. La vigilancia de los conservadores se localiza en los ministerios de la Mujer, de Salud y de Educación, pues son estas las

áreas en las que el Estado moderno ha disputado al poder religioso el gobierno sobre los cuerpos y la sexualidad.

La disputa en torno a la educación sexual ya ocurrió en otros países hace varias décadas y ha tenido desenlaces diversos. La ESI es un indicador de modernidad y democratización, en tanto significa la propia autonomía corporal. En otros países occidentales y postindustriales, esta autonomía ha llegado más lejos en cuanto al cuerpo y se ha hecho legal: la interrupción del embarazo, el suicidio asistido y la eutanasia son asuntos en los que el individuo asume con criterios éticos una decisión y una conducta. Y esta autonomía no siempre está reñida con lo religioso, ni ocurre que las Iglesias son inmutables ante los cambios sociales; al interior de ellas existen grupos conservadores, así como grupos que evolucionan con más flexibilidad ante la sociedad.

Esbozado este marco, diremos que entre las propuestas de ESI presentadas al nuevo gobierno de Pedro Pablo Kuczynski por la sociedad civil, destaca la de la Alianza Sí Podemos (2016). Esta propuesta ha demandado la promoción del empoderamiento mediante el desarrollo de habilidades socioafectivas para la vida y el conocimiento sobre sexualidad con bases científicas, más allá de ser una educación sexual orientada a la prevención del riesgo o del daño. Este objetivo se complementa con el aliento al desarrollo de las habilidades blandas¹⁴, a fin de eliminar la discriminación y la violencia, y a una cultura entre pares, más allá de las diferencias raciales, de sexo, orientación sexual, estrato económico y discapacidad, entre otras. El enfoque de género permitiría estudiar las masculinidades y feminidades, y sus estereotipos y mitos, así como revisar las distintas disciplinas escolares para detenerse en la ausencia permanente de las mujeres a lo largo de la historia política o en la creación artística e intelectual, y dar explicaciones a este fenómeno, haciendo posible así una imagen positiva de las mujeres en lugar de acrecentar la exclusión prejuiciosa de las mismas de la esfera pública.

La ESI así pensada también tendría como meta promover espacios seguros para la discusión y el análisis crítico de temas fundamentales para la salud sexual o la salud reproductiva, como por ejemplo el aborto, el abuso sexual y el uso de métodos anticonceptivos.

La ESI, finalmente, vendría a formar parte del sistema de la medición de la calidad del aprendizaje (Ministerio de Educación & World Bank, 2016) con indicadores para habilidades blandas, relaciones de género, autonomía y conciencia de derechos;

¹⁴ Se conoce como habilidades blandas a las habilidades sociales, es decir, a cuestiones como liderazgo, motivación, regulación de emociones, perseverancia, integridad, capacidad de atención y de escucha, autorregulación, interés, autoconocimiento y confianza en sí mismo, entre otras.

sería parte constitutiva de la Educación Básica Regular, desde la educación inicial hasta la secundaria, incluyendo la Educación Básica Alternativa y la Educación Básica No Especial; y sería transversal al Currículo Educativo Nacional en todas las áreas de aprendizaje, pero también un área específica desde la tutoría¹⁵.

En su implementación en el ámbito de gestión y política pública, se considera que la ESI tendría que ser descentralizada y acorde al contexto sociocultural y geográfico donde se aplica¹⁶, ya que los estudios de la sexualidad desde las ciencias sociales hacen posible conocer que esta, así se trate de un fenómeno biológico, está acompañada por elaboraciones culturales que varían en el espacio y el tiempo, por lo cual no se puede pretender educar de la misma manera en todas partes. Al mismo tiempo, se requeriría de funcionarios capacitados y en formación continua en los niveles local, regional y nacional, ya que tanto trabajadores administrativos como docentes, psicólogos y funcionarios de diferentes niveles políticos deben contar con competencias sensibilizadas y comprometidas con la ESI. La ESI también postula un modelo participativo, ya que considera a los niños, niñas y jóvenes como sujetos de derecho y, por lo tanto, no puede prescindir de sus aportes y precepciones en el diseño de las metodologías.

Poco antes del cierre de la escritura de este artículo, se produjo la censura al ministro de Educación Jaime Saavedra en diciembre de 2016. La moción que lo censuraba enfatizaba algunos párrafos seleccionados del Currículo Nacional de Educación Básica en relación con la educación sexual. El centro de la discusión era la doble mención de «sexo» y de «género», así como que el currículo persiguiera el objetivo de que el educando «viva su sexualidad de manera plena». Según el diario *El Comercio*, «la bancada de Fuerza Popular considera que dichos conceptos son contrarios al deber estatal de tutelar la indemnidad sexual de los niños y califica de cuestionable que a infantes se les enseñe a “vivir su sexualidad de manera plena” o a “construir su identidad de género”» (*El Comercio*, 2016). La mayoría fujimorista de Fuerza Popular en el Congreso expresó así su identificación con las ideas tradicionalistas y conservadoras de la derecha religiosa norteamericana hoy en el poder y con los grupos religiosos conservadores que vienen atacando a los ministros de Educación en otros países.

¹⁵ Al ser transversal, los cursos del currículum podrían contribuir en la deconstrucción de las percepciones del mundo que excluyen a las mujeres y en la construcción de una equidad para ambos sexos, cuestión que no solo se logra al juntar a hombres y mujeres en una misma aula. Los contenidos son tan importantes como los espacios a ocupar en las escuelas, además de las disciplinas físicas —sin tener que reservar solo la fuerza para los varones y la delicadeza para las mujeres—. La exclusión también tendría que ser analizada en nuestro país con un enfoque intercultural para la recuperación de representaciones históricas y artísticas indígenas y afrodescendientes.

¹⁶ Planteamiento de la Alianza Sí Podemos.

El currículo se refería a que la sexualidad es una característica humana que nos acompaña desde el nacimiento, expresándose de distintas maneras, no siempre genitales, lo que contrasta con la visión conservadora nacida en el siglo XVIII de una carencia total de sexualidad infantil, como hemos dicho. Mientras tanto, las posiciones conservadoras, tendenciosamente confunden la relación «sexo-género», es decir, el proceso de nacer macho o hembra (sexo biológico) y el hacerse hombre o mujer según cada cultura y tiempo (género), con la posibilidad de que el sexo biológico sea mutado por un sexo reasignado, condición que solo se aplica en el caso de la transexualidad.

Al limitar de esta manera la visión del sexo o la sexualidad al ámbito biológico o natural, restando importancia al factor cultural, se retoman peligrosamente los argumentos biologicistas que fueron el sustento de la esclavitud y de la discriminación de grupos poblacionales en siglos pasados, considerándose que manchaban la «pureza del cuerpo social». Siendo el cuerpo destino ineluctable, en él se fijaban las marcas de marginación: color de piel y sexo, y con ello a cada cual le correspondía un lugar inmutable en la pirámide de poder social. La Iglesia católica medieval, heredando el pensamiento antiguo, afirmaba que las mujeres no tenían alma, como tampoco los afrodescendientes o indios, de modo que eso los convertía en más animales que humanos y en seres destinados a la obediencia o la esclavitud, ya que sus cuerpos los condenaban a ello. En esas circunstancias de opresión, la sexualidad de esos sujetos no era libre ni «vívida plenamente».

En su planteamiento, la ESI no hace sino obedecer a los estándares internacionales de derechos humanos necesarios para el desarrollo de un país con equidad entre hombres y mujeres. Sin embargo, las limitaciones locales han llevado a la reedición de una disputa por la hegemonía cultural que se lleva a cabo de manera global y que ha puesto a la tradición religiosa conservadora de un lado y a la tradición secular moderna de otro. Una disputa a la que quizás la población del Perú en su gran parte es ajena y que merecería ser mejor entendida.

Fondo Editorial PUCP

REPRESENTACIONES DE LA DIVERSIDAD SEXUAL

Fondo Editorial PUCP

LOS CAMINOS DEL AFECTO¹

Daniel Balderston

Universidad de Pittsburgh

En un ensayo filosófico de 1922, Borges escribe: «Todo está y nada es» (1997, p. 157). Podríamos decir lo mismo de la producción *queer* latinoamericana anterior a, digamos, 1976, año de publicación de *El beso de la mujer araña*, de Manuel Puig. Hasta ese momento hay una sobreadundancia de textos, pero no están conectados entre sí; son escritos aislados hasta que comienzan a recuperarse, a citarse entre sí, a formar un conjunto. En un libro famoso, los historiadores Eric Hobsbawm y Terence Ranger hablan de *The Invention of Tradition* (1992) y dicen que muchas tradiciones que pensamos viejas —el ejemplo clave en el primer ensayo del libro es la falda escocesa— no lo son. Las tradiciones se forjan al pensarse como tales. En la literatura, la herramienta más importante en este proceso es la cita, a veces con comillas, a veces sin ellas, y la imitación (lo que José Quiroga y yo propusimos en *Sexualidades en disputa* [2005] al estudiar tres secuelas de *El beso de la mujer araña*). Pero para que esto ocurra tiene que haber dos cosas: una mirada *queer* que sepa reconocer las formas de un deseo que todavía no se nombraba como tal y un trabajo de archivo, porque muchos de los textos que importan no han sido reeditados o no han sido reconocidos por lo que son.

Acabo de publicar en el Instituto Caro y Cuervo de Bogotá un libro sobre este tema, *Los caminos del afecto* (2015), que estudia una serie de recuperaciones: la de Porfirio Barba-Jacob por Fernando Vallejo, la de Salvador Novo por Carlos Monsiváis, la de Teresa de la Parra por Sylvia Molloy y otras. No voy a repetir los detalles del libro. En vez de eso, quisiera especular un poco sobre algunos de los textos aislados que todavía no se forjaron en tradición, tal vez por falta de relecturas.

¹ Agradezco a Fanni Muñoz, directora de la maestría en Estudios de Género de la PUCP, la invitación a participar en el evento de conmemoración de los 25 años del programa, realizado en 2015, y a publicar este texto.

Mi primer ejemplo será un soneto de 1908 de un poeta anarquista uruguayo, Ángel Falco (1885-1971)². El libro en que aparece, *Vida que canta*, está en Google Books, no ha habido reedición. El poema, llamado «Flor neutra» (1908, p. 87), dice así:

Cuando beso tu rostro de Efebo o de Madona,
Siento que me arrodillan mis sadismos ateos,
Y cuando a mis abrazos tu cuerpo se abandona...
Tu incierto Sexo olvidan mis urgentes deseos.

En la Grecia antigua ceñirían corona,
Tus ambiguos hechizos que dan raros mareos;
¡Fueras Dios por hermoso, como aquel de Crotona,
Y el laúd te ensalzara del Anciano de Théos!

Tus sacras desnudeces, tus formas de ginandro,
El lujo hubieran sido del lecho de Alejandro
Que por ti desdeñara las hembras de Citeres;

Y como el Antinoo, el favorito de Adriano,
Lleno de gracia, ungido te hubiese un dios pagano,
Entre todos los hombres y todas las mujeres!

Este poema, que podríamos pensar como una de las primeras celebraciones de las identidades trans o intersex, demuestra una susceptibilidad a la belleza ambigua del hermafrodita y una conciencia de la tradición homoerótica antigua —Alejandro, Antinoo— que lo rodea.

Claro está, su forma —el soneto modernista, lleno de referencias a la antigüedad clásica— no participa todavía de la celebración de la vida cotidiana de los obreros. Para eso tendremos que esperar muy poco, hasta la poesía de Evaristo Carriego y la narrativa de Salvadora Medina Onrubia, también cercanos al anarcosocialismo. Pero ya está la apasionada celebración del cuerpo sexuado que Sylvia Molloy encontró en Delmira Agustini y la fascinación por la ambigüedad de género que Óscar Montero descubrió en José Enrique Rodó.

El libro abre con una serie de sonetos dedicados a escritores famosos: Dante, Petrarca, Goethe, Byron, Heine, Petöfi, Poe, Antero de Quental, Martí, Verdaguer y otros. A la vez, algunos de los poemas llevan dedicatorias: a José Enrique Rodó, a María Eugenia Vaz Ferreira, a Mariano Orta del Mayor, a Juan Zorrilla de San Martín

² Alguna información sobre su vida se encuentra en la ficha dedicada a él en mcnbiografias.com. Véase también, de Alberto Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay* (1930: vol. 2, pp. 321-323) y, de Carlos Rama y Ángel J. Capelletti, *El anarquismo en América Latina* (1990, p. LXXIII).

(hay una serie de sonetos que narran hechos del poema nacional uruguayo, *Tabaré*), a Elías Regules, a Roberto de las Carreras, a Baldomero Lillo, a Florencio Sánchez, a Delmira Agustini y a muchos otros. Le siguen poemas sobre otras figuras famosas: Jesús de Nazareno, Luis de Baviera (el mismo, claro, que es el tema del poema de César Moro sobre su «vida escandalosa»), Eleonora Duse y también sobre las mujeres anarquistas Sofía Perovskaya y María Spiridowna.

En «Heine en Corfú» Falco dice: «Es en Corfú, la Isla Novia del mar heleno,/ Donde alza su belleza de Jesús Nazareno,/ El bardo de los Lieder, el blondo rui señor» (1908, p. 14). En el poema sobre el paganismo, pone: «Y Safo era la Musa de aquel país de Gloria» (p. 47). Queda patente la intención revolucionaria aun en los poemas de temática religiosa: «¡Yo soy el nuevo Cristo de la Revolución!», escribe (Falco, 1908, p. 58), mientras en «Mi acusación» habla sobre el «errante Nazareno/ que va cantando su Evangelio rojo» (p. 78). Uno de los poemas lleva una nota sobre su lugar de composición: «Cárcel correccional, 1907» (p. 63).

El amor libre, tema caro a los anarquistas (y de una antología de textos de anarquismo rioplatense y universal de Osvaldo Baigorria, *El amor libre: Eros y anarquía*, publicada en 2006), aflora en otros sonetos del libro de Falco, como en el titulado «Panteísmo de amor» (p. 97):

Pleno Sol, primavera, claro cielo;
Risas, besos, amores sin congojas;
¡La poesía del ala entre las hojas,
Y la prosa del élitro en el suelo!

La Tierra que se entrega; todo un velo
De luz, corriendo sus cortinas flojas,
Y cálices que se abren como rojas
Bocas, al tacto del primer anhelo!

Las hembras triunfan con la gracia plena,
Todo en la vida finge una cadena
De amor, uniendo sus fecundos nexos;

Natura y Sol, de un solo espasmo fremen...
Y el polen cae como un áureo semen
En las flores abiertas como sexos!

Otro poema se llama nada menos que «Tu sexo en delirio», y concluye: «Cuando oprime febril mi mano alevé/ El botoncillo eléctrico que mueve/ Todo el brusco dínamo de tus nervios!» (p. 163).

Sin embargo, el «amor libre» que celebra Falco en sus poemas amorosos es de un machismo notable, lacrimógeno («mis fiebres de varón» [p. 155]) y misógino

(con títulos como «Tu carne vencida»). Compara a la mujer amada con una estatua que solo él sabe tallar, dice: «tu cuerpo de pecado es hecho/ Solo para la Gloria de mis brazos!» (p. 162), incluso habla de «tu carne estuprada en mis vigores» (p. 162). Falco es un fiel discípulo de Julio Herrera y Reissig, quien en *Los parques abandonados* provocó rechazo en la sociedad montevideana mojigata, y de la poesía erótica encendida de Delmira Agustini, quien también escandalizó a sus contemporáneos, según documenta entre otros José Pedro Barrán en su gran *Historia de la sensibilidad uruguaya*.

Al final de *La vida que canta* hay un colofón con otras obras de Falco: *¡Ave Francia!* (prosa y verso), *Garibaldi* (poema), *Cantos rojos* («versos revolucionarios», 1907) y con títulos de algunas que pensaba escribir pero que aparentemente nunca publicó: *Auroras atlánticas* (descrito como «cantos épicos al porvenir social de América»), *Arte revolucionario: teoría y críticas*, *América libertaria* («estudios de ambiente y crítica del movimiento social en América») y *Antología roja* («De poetas revolucionarios»). Queda claro que en la poesía erótica de Falco «Flor neutra» es la excepción, no la regla: su «poesía galante» carga sus tintas en elogios de la carne femenina o, como dice Zum Felde, se afilia «con el madrigal cortesano y el paganismo sensual, a lo Darío» (1908, vol. 2, p. 322). Pero, de todos modos, es notable que en medio de tanto paroxismo erótico heterosexual haya un elogio del cuerpo trans o intersex.

Otro uruguayo notable de la misma época es Alberto Nin Frías, mi segundo ejemplo, que escribió un largo y caótico libro, *Homosexualismo creador* (1933), donde enumera una voluminosa lista de homosexuales famosos (una costumbre que estaba a la moda después de los juicios de Oscar Wilde), y textos narrativos como «Marcos, el amador de la belleza» (1912b) y «Alexis o el significado del temperamento urano» (1932)³. En «Hiera odos. El camino sagrado» escribe lo que llama una «Meditación sobre el atleta helénico». Dice aquí:

La gimnasia alcanzó allí a un grado de perfección que no hallamos ya más: era racional y sistemática.

El gimnasta no solo conducía los ejercicios; sabía a fondo sus efectos fisiológicos. Ningún personaje importaba tanto al Estado: ¿no multiplicaba acaso hijos de dioses?

Después de observar al joven bajo su cargo, le decía: «Enséñame tu tórax, las espaldas y las caderas, para prescribirte el ejercicio que más necesitas» (1912a, p. 210).

Más adelante habla del «orgullo tranquilo [que] diviniza su viril destreza y la imperturbable confianza en sí mismo» (p. 210) que se ve en el «Apoxyomenos» de

³ Sobre Nin Frías, vale consultar el artículo de Betina González en el número de «raros uruguayos» de *Cuadernos Lírico* (2010) y el capítulo sobre amor griego en el 900: «Afecto varonil y homoerotismo en José Enrique Rodó y Alberto Nin Frías» de *La degeneración del 900*, de Carla Giaudrone (2005).

Lissippo; y del «Discóbolo» del Vaticano dice: «¡Qué musculatura maravillosa blasona este cuerpo casto!» (p. 211). La desnudez se presenta como un ejercicio fortalecedor, de nuevo reglamentado por el Estado:

Completamente desnudos se presentaban a los ejercicios y a los juegos públicos. Con ello se proponían tornarlos indiferentes a toda mudanza atmosférica. En el fondo de esta preocupación del físico estaba el más nervioso y vibrante patriotismo. Tanto Solón como Licurgo, excelsos legisladores, buscaban la creación de una población habituada tanto al ardor estival como a los niveles fríos (p. 212).

El «incomparable espectáculo» de los juegos en Olimpia estaba «hecho de alegría física, tranquilidad y la hermosura masculina en todo su apogeo» (p. 213).

A diferencia de Falco, quien descreía del Estado y apreciaba el cuerpo femenino, Nin Frías llama «patriotismo» el cuidado del Estado griego por los efebos y no se refiere nunca en este texto a las mujeres. Su homofilia quiere establecer un nuevo orden social, no muy lejos del que imaginó Rodó en *Ariel* —de hecho, eran amigos—, donde la fraternidad humana de castos varones formara parte de una regeneración social. A la vez, su entusiasmo por los jóvenes desnudos se trasluce en el texto, haciendo que el lector dude de la profesa castidad del asunto. La «hermosura masculina en todo su apogeo», que según Nin Frías en su posterior *Homosexualismo creador* es motor de la creación artística, es indiferente a la mujer.

Un tercer ejemplo, desde Guatemala. Ya he escrito bastante⁴ sobre «El hombre que parecía un caballo», el famoso cuento de Rafael Arévalo Martínez donde el escritor guatemalteco se refiere en clave a su amigo colombiano Ricardo Arenales, después Porfirio Barba-Jacob. «El hombre que parecía un caballo» a veces se publica con otro cuento de Arévalo, «La signatura de la esfinge», dedicado a Gabriela Mistral, y a veces prologado por un poema de ella sobre la esfinge. Este cuento también revela cómo se comienza a inventar una tradición *queer* desde la alusión velada. Escribe Arévalo:

[...] usted es un tesoro de la feminidad, usted es rica en feminidad, usted es una hembra, magnífica y radiosa; pero no olvide que es la hembra del león, la leona, y que las especies inferiores sienten miedo de usted. Miedo pánico. Usted es la hembra, repito, pero la hembra del león. *Lo que ellos llamaban masculinidad no era sino fuerza*. Usted no puede ser verdaderamente hembra más que para otro león. Para los demás será la Dominadora, la Señora, la Reina. No puede tener amantes sino siervos o domadores. Necesita un león para que aparezca toda su asombrosa feminidad; pero los leones no abundan. De aquí su continuo tormento (1995, p. 37).

⁴ Véase el ensayo en *El deseo, enorme cicatriz luminosa* (Balderston, 2004) y varias menciones a él en *Los caminos del afecto* (Balderston, 2015).

Si en el cuento sobre Barba-Jacob la homosexualidad del amigo está nombrada a través de un ser animal, y ese animal es un caballo, en el cuento sobre Mistral, donde se explicitan más las fuentes esotéricas del animal totémico, ese animal es la leona. La «feminidad» de la leona se lee como masculinidad, es decir, se sugiere que la identidad lésbica de Mistral es *butch* o marimacha. Se alude a un matrimonio fracasado (el mito que creó Mistral del novio suicidado, tema de los «sonetos de la muerte») y a una amistad con una amiga que acaba mal, seguramente por ese «miedo pánico» que produce la leona.

De modo interesante, el poder —o terror— que producía la Mistral es tema de otro cuento mucho más tardío, «Álbum de familia» de Rosario Castellanos (1989). En el texto de Castellanos es más explícito el lesbianismo de la protagonista, Matilde Casanova, que viaja con una secretaria-amante y que trata de seducir a las jóvenes periodistas que la quieren entrevistar⁵. Es decir, ese chisme se sigue convirtiendo en literatura por varias décadas, sin que haya ninguna alusión clara en el cuento de Castellanos al cuento anterior de Arévalo. En ese sentido, es diferente del caso de la relación entre Arévalo y Barba-Jacob, que se convierte inmediatamente en literatura para los dos, y en el que Barba-Jacob encontrará la forma de encarnar literariamente su homosexualidad. Como ha demostrado Licia Fiol-Matta en *A Queer Mother for the Nation* (2002), Mistral nunca habita de forma explícita su lesbianismo, por ende, no puede aprovechar esa «signatura de la esfinge» que le regala Arévalo, pero su sexualidad otra forma parte de su mito, creado en parte por ella.

Por último, una escritora argentina. Salvadora Medina Onrubia, anarquista como Falco, fue esposa de Natalio Botana, el fundador del diario *Crítica*, y abuela del dramaturgo uruguayo-argentino Copi. Una selección de sus obras de teatro, *Las descentradas y otras piezas teatrales*, fue publicada por la Biblioteca Nacional argentina en 2007, pero los cuentos de *El vaso intacto* (1926) no han sido reeditados en su mayoría. Uno de ellos llama la atención: «La casa de enfrente». En este texto, un grupo de mujeres jóvenes observa y chismeas sobre lo que pasa en el edificio de enfrente, donde hay mujeres mantenidas, familias disfuncionales y sexualidad no normativa. Lo que el lector va intuyendo es que también entre las *voyeurs* pasan cosas raras: el entusiasmo por espionar vidas ajenas forma parte de una estrategia de mirar para no ser miradas. La narradora se define a sí misma y a sus amigas de esta manera:

En el saloncito azul nos reunimos siempre unas cuantas amigas.

Todas somos raras. Amamos la literatura, el kummel y los cigarrillos turcos.
Hablamos de cosas extraordinarias para mujeres. Tenemos opiniones filosóficas.

⁵ En el cuento de Castellanos, la secretaria, Victoria Benavides, se refiere despectivamente a Gabriela Mistral (1989, p. 69), y la autora convierte en mexicana a su protagonista, pero queda claro, creo, que «Matilde» es una representación de Mistral.

Se hace música y se leen versos; se habla lo mismo de la filosofía de Patanjali, que del último figurín (Medina, 1926, p. 142).

A la vez, aclara que una sola de ellas, Bibí, es soltera, pero los maridos nunca se mencionan a lo largo de la *nouvelle*. Las vecinas miran con fascinación lo que pasa con la gente que va ocupando el edificio de enfrente, recientemente construido: «nuestra curiosidad de mujeres se transformó en otra más aguda curiosidad psicológica» (1926, p. 143). A la vez, por lo menos la narradora se fija con insistencia en las mujeres de enfrente; la primera que menciona se convierte en «el descanso de mis ojos» (p. 150).

El lado de acá, de la narradora y sus amigas, se define como un espacio que no es proclive al escándalo. Cuando uno de los departamentos de enfrente resulta ser una *garçonnière* para cinco hombres casados, dice la narradora:

Si enfrente hubiera otros vecinos, si vivieran allí ellos mismos con sus familias.

Pero enfrente solo hay un gran jardín, y en medio de ese jardín la casa en donde vive la que sueña, la que sonrío sabiamente a la vida (p. 156).

Como el texto termina con una apóstrofe a la vida, sabemos que «la que sueña, la que sonrío» es la narradora.

El momento más dicente de la *nouvelle* es el capítulo que narra los hechos en el quinto piso. Comienza con la narradora siguiendo por la estación del Retiro a una señora «de otra raza, más fina, más vieja», que deja atrás «una estela débil de frangipane» (p. 173). Resulta ser la mujer que vive en el quinto piso con dos hombres, uno más viejo que el otro, y que es la amante del más joven. La narradora espía sus amores:

Se están así horas enteras, llenos de esa dulce serenidad de los amantes que se poseen. Se aman. Jóvenes y bellos son ellos mismos el amor.

Una siesta, yo vi el brazo desnudo de la mujer cerrando la persiana. Se había atado en la muñeca un lacito celeste. Yo pensé: hace sombra y va a tenderse al lado de su amante que la espera con las manos torpes y temblorosas de deseo. Y, vagamente, recordé durante muchos días la mano blanca, el brazo delgado, el lacito celeste atado a la muñeca; y allá, en la penumbra de la pieza el hombre joven y rubio tembloroso de deseo, mientras en la calle el sol hace vibrar las piedras (p. 173).

Los dos hombres son arrestados por un crimen que nunca se aclara y la policía los lleva esposados. La joven deseada «[c]on un gemido se abraza a su amante» (p. 176), y luego se queda sin casa. La narradora fantasea con invitarla a la suya:

Ven —te diría— quédate conmigo. Sé la bienvenida como una hermana joven. Ven, entra; mi sofá azul es lo bastante ancho para las dos. Es cómodo, mullido, hospitalario, con grandes almohadones para tus perezas.

Conversaremos... ¿Cómo te llamas?... ¿Isabel? Debes llamarte Isabel. Es un nombre suave, de mujer pálida, armonioso y frágil como tú, amiga. Los nombres son algo del alma de las gentes.

¿Yo? Yo me llamo Salvadora. Te sorprende ¿verdad? (p. 178).

Sigue el idilio ensoñado: «Es tan dulce llorar juntas» (p. 179).

Y verás. Yo te consolaré. Yo soy una maga que sé bellos conjuros de palabras. Yo sé la ciencia abstrusa de ir derecho al alma. Yo haré dulce tu pena. Lo verás, amiga. Más tarde, en mi cama demasiado ancha, demasiado baja, dormiremos abrazadas, como dos inocentes (p. 178).

Piensa atarle una cinta a la muñeca como la que vio puesta el día de la siesta, pero no, no lo hace, no la invita, la deja sola en la calle, donde va a tener que ir a «encejrar[se] a un frío cuarto de hotel donde te darían una helada hospitalidad a cambio de tu dinero» (p. 179). Aún más, se define como cobarde: «Y sin embargo no te dije nada. No me atreví a decirte nada... No pude. No fue. Jamás sabrás» (p. 180). El idilio —contado en primera persona, con el nombre de la autora insertada en el relato— queda como «bellos conjuros de palabras».

Emma Barrandeguy, quien fuera secretaria de Medina Onrubia, escribió un libro de memorias sobre ella que alude a su sexualidad: *Salvadora, una mujer de crítica*, publicado en 1997. Más tarde, en un artículo de 2010, Claudio Carraud dice en su texto «Emma Barrandeguy, una mujer que se rebeló frente a la hipocresía»: «Salvadora —sobre quien Emma escribió un libro— era anarquista, poeta y dramaturga; sentía atracción por la magia negra y por ambos sexos» (2010, s.p.). A la vez, Laura Arnés dice que en los relatos de Medina Onrubia «[n]o hay debilidad ni caída en esta fuerza erótica: solo futuro» (2014, p. 78). Así, la cadena que se construye alrededor de Salvadora Medina Onrubia se nombra en un artículo de 2010 y en un libro de 2014, casi un siglo después de algunas de sus publicaciones importantes. A la vez, Sylvia Saítta, en el prólogo a una edición de las obras teatrales de Medina Onrubia, dice:

Mezcla rara de discursos provenientes del folletín sentimental, el anarco feminismo y la teosofía, sus obras se revelan hoy como originales experimentaciones literarias de los modos de representar la subjetividad femenina... Obras [que] necesitaron del tiempo para tornarse legibles... En discursos políticos, narraciones y obras teatrales, Medina Onrubia ofrece una imagen de mujer que se aleja del paradigma femenino social y culturalmente aceptado en las primeras décadas del siglo veinte (Saítta, 2006, p. 7, citado en Mantelli & Sardiello, 2011).

Falta todavía un estudio a fondo de la obra de Salvadora Medina Onrubia, pero me parece que es importante que alguien lo haga, ojalá, desde una mirada *queer*.

Son textos aislados, como dije al principio, aunque en diferentes grados: el relato de Arévalo Martínez sobre Gabriela Mistral forma parte de la amplia serie de textos que tienen que ver con la figura de esa autora y la figura de Salvadora Medina Onrubia ha dejado su marca en la literatura reciente (como se ve en los escritos de Emma Barrandeguy y Sylvia Saítta, y también en los de Josefina Delgado), aunque sus textos narrativos hayan pesado menos todavía. Carlos Domínguez ha escrito una biografía novelada de Roberto de las Carreras, pero las figuras intrigantes de Alberto Nin Frías y Ángel Falco todavía esperan recuperarse.

Más aún, no podemos hablar de una literatura *queer* en los textos que he discutido aquí. La fascinación (efímera) que siente Falco por el cuerpo hermafrodita o intersex se conecta con su celebración del cuerpo femenino y con su ideario de libertad en el amor y en otras esferas, pero es una nota menor en su literatura. Arévalo Martínez interpela a Mistral, como antes había hecho con Arenales/Barba-Jacob, para expresar su fascinación, pero también su horror por cuerpos que obviamente lo atraen y lo desconciertan. El yo de sus relatos es un ser inestable, sujeto a las influencias de subjetividades y cuerpos otros, que trata de defender su heterosexualidad ortodoxa (pero cuya escritura deshace esa ortodoxia forzada). Nin Frías es el que más celebra la homosexualidad masculina en sus textos, aunque (igual que otros, desde Walter Pater) opaca ese impulso con su apelo a la castidad y a una postura esteticista. Medina Onrubia expresa en primera persona del singular y con su nombre su fascinación y deseo lésbicos, aunque al igual que muchos escritores de la época explora esa temática como parte de una serie que incluye descripciones de familias nucleares heteronormativas, una *garçonnière*, la relación entre una tía y su sobrina: es decir, la presencia lésbica en el relato es menor, aunque se subraye con la irrupción del nombre de la autora.

Las maneras de abordar el tema varían mucho, desde la exploración libidinosa en Falco o en Medina Onrubia hasta el esteticismo de Nin Frías. Todo eso se condice con las posibilidades y las expectativas de la época, donde poco se expresa de modo abierto o afirmativo. Sin embargo, este corpus textual, como los otros textos que hemos abordado en los últimos treinta años de rescate y análisis (y aquí me incluyo en un grupo de estudiosos: Sylvia Molloy, José Quiroga, Óscar Montero, Robert McKee Irwin, Licia Fiol Matta, José Maristany y otros), esta labor, ha demostrado la importancia y la fuerza del deseo *queer* en las primeras décadas del siglo XX en América Latina. «Todo está y nada es»: imposible fijar estas pulsiones, pero difícil ignorarlas. Eso es lo que propongo en el libro que publicó el Instituto Caro y Cuervo en 2015, pero obviamente hay mucho que caminar en esos «caminos del afecto» todavía.

Fondo Editorial PUCP

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL EN EL PERÚ: POBREZA, DISCRIMINACIÓN Y AGENCIA

Martín Jaime

Pontificia Universidad Católica del Perú

En los últimos treinta años, en el Perú, como en otros países de la región andina, diversas organizaciones, instituciones y colectivos han intentado construir un debate público sobre la situación y las demandas de las personas LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales). La manera en la cual se ha dado esto ha sido mediante la visibilización de diversas agendas constituidas por variadas demandas que han ido construyéndose progresivamente. La compleja posición asignada en nuestra sociedad a las personas LGBTI es, sin duda, resultado de un conjunto de procesos que han conformado una cartografía de la subjetividad en relación con la conformación del «sujeto sexual». En el fondo de dicho debate, se encuentran los juegos de la representación entendida como un hecho social total, donde se incorpora un conjunto de procesos y estructuras que constituyen una posición, en este caso la «sexual».

Desde los debates por la despenalización de la homosexualidad¹ y el acceso a la atención en salud hasta la despatologización de la identidad de género y el reconocimiento del matrimonio igualitario, se han articulado múltiples enunciados y estrategias que han puesto en juego un conjunto de discursos y representaciones en torno al «sujeto sexual».

¹ En el Perú, la despenalización de la homosexualidad se produjo en la reforma del Código Penal de 1924. En el caso boliviano, las reformas liberales de la Constitución de Cádiz (1812) abrieron tempranamente dicha posibilidad. En Colombia, a pesar de que hubo una despenalización temprana (1837), se volvió a penalizar, parcialmente, en 1890, y del todo en 1936, para finalmente en 1981 retirar su criminalización. En Ecuador, la despenalización llegó recién en 1997, a partir de una sentencia del Tribunal Constitucional.

Tras este síntoma social es imprescindible emprender una genealogía que permita comprender aquellas formas de representación y sus mecanismos para producir dichas corposubjetividades². Así pues, parto de la idea de que se ha intentado reducir el asunto de las personas LGBTI a una cuestión sexual o a un efecto de una política sexual, reproduciendo el lugar que los discursos hegemónicos les han asignado progresivamente.

Específicamente en los últimos quince años, se ha observado un conjunto de situaciones en torno a la cuestión LGBTI en la sociedad peruana: un escenario que ha complejizado su aparición y que se expresa en los debates políticos sobre distintos proyectos de ley en relación con la unión civil, el matrimonio igualitario, la penalización de crímenes de odio y de actos de discriminación, entre otros.

En este escenario, por un lado, somos testigos de una profunda visibilización de las condiciones y situaciones sociales, políticas y culturales relacionadas con iniciativas comunitarias que son parte de la construcción de una agencia política. A lo largo de los años, esta agencia estuvo relacionada con la denuncia de casos de discriminación y violencia, cuya expresión más sofisticada ha sido la elaboración de un conjunto de informes sobre derechos humanos de personas LGBTI. El primero fue elaborado en 2004 por el grupo Raíz Diversidad Sexual; luego continuaron con el mismo ejercicio instituciones como el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL), el Instituto Runa, el Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer-Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (Demus-LIFS) y la Red Peruana de Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales (TLGB), informes que se vienen elaborando hasta la actualidad (Jaime, 2009, pp. 7, 14). Durante el año 2014, el colectivo No Tengo Miedo publicó un informe dedicado exclusivamente a la violencia contra la comunidad LGBTI donde nos presenta una tipología sobre agresores, agredidos, lugares de violencia y motivaciones de la agresión (Cocchella & Machuca, 2014). Sin duda, el ejercicio de denunciar no empezó en el año 2004, sin embargo, dicha práctica nos muestra una subjetividad política que subyace a la sistematización de las denuncias.

Por otro lado, las dificultades y logros en este camino han sido configurados por una serie de relaciones establecidas entre los sujetos, el Estado y la sociedad, en las cuales podemos ver los límites y posibilidades de politizar la propia condición humana, politizarla desde otras miradas y dimensiones. Principalmente, estos

² Utilizo el término corposubjetividades con el fin de hacer énfasis en la importancia de desplazar la comprensión del fenómeno LGBTI desde una tradición epistémica que insiste en ver la corporalidad y la subjetividad como ámbitos diferenciados hacia una perspectiva que las entiende como profundamente integradas; es decir, aquí se procura reafirmar la materialidad de las corposubjetividades como instancia del discurso (Jaime, 2013, 2016a).

procesos nos permiten evaluar el carácter de las dinámicas, la capacidad de enfrentar los conflictos y el nivel de los avances en torno al reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI.

El escenario actual está compuesto por campos discursivos dentro de los cuales se manifiestan las representaciones, que son los lugares donde la agencia del movimiento se ha visto conformada, no sin dificultades. En el Perú, basta citar algunos casos de oposición contra los derechos de la comunidad LGBTI, como lo ocurrido en 2005 en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos (Bracamonte & Álvarez, 2005, pp. 120-126) o los recientes debates nacionales en torno al matrimonio igualitario (Promsex, 2016, p. 16).

Estos procesos se enmarcan en la construcción de relaciones estructurales que han fijado su atención en la propia producción de las subjetividades de las personas con prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas. En ese sentido, cabe interrogarnos sobre los siguientes puntos: cuáles han sido las representaciones por las que los discursos sociales influyen en la formación de formas concretas de corposubjetividad en las personas LGBTI; cómo se han conformado los cuerpos de dichas personas mediante la interacción con la raza dentro de la constitución de la matriz colonial; y cuáles son las características estructurales que han constituido la exclusión y la discriminación en relación con los derechos humanos de las personas LGBTI como elementos que estructuran el vínculo entre pobreza y heteronormatividad.

Este artículo busca condensar algunas reflexiones en torno a dichas representaciones de la diversidad sexual con el fin de analizar elementos de la subjetividad política LGBTI. Para ello, en un primer acápite, planteo consideraciones sobre el concepto de diversidad sexual a partir de las representaciones sociales desde una mirada posestructuralista; posteriormente, analizo aspectos de la representación dentro de algunos de los principales discursos sociales, como el pastoral, el jurídico y el médico; por último, desarrollo una reflexión sobre la relación entre representaciones, subjetividades y política en torno a la diversidad sexual.

De una u otra manera, este artículo intenta mostrar algunas reflexiones sobre las tramas de sin-sentido establecidas en las prácticas discursivas referidas a las corposubjetividades LGBTI, tramas en las que se mezclan la reproducción y la agencia y que se manifiestan en los múltiples dispositivos que ha producido una determinada subjetividad política.

1. REPRESENTACIONES SOCIALES Y DIVERSIDAD SEXUAL

Las múltiples dimensiones del fenómeno denominado diversidad sexual han sobredimensionado el espectro de análisis de las disciplinas médicas, jurídicas e incluso sociales dentro de nuestras sociedades contemporáneas desde la aparición de los grupos que reivindicaban la legitimidad de la práctica homosexual hasta los movimientos de liberación homosexual en las décadas de 1960 y 1970³. Posteriormente, desde la articulación de los colectivos LGBTI hasta el surgimiento de las nuevas demandas en torno a lo queer, dichas expresiones han transformado las prácticas y los imaginarios sobre aquello que hoy llamamos diversidad sexual.

Sin duda, estas rutas políticas del movimiento LGBTI en el ámbito mundial fueron establecidas por la consolidación de los discursos pastorales, médicos y jurídicos que ubicaron a las prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas en un lugar determinado, caracterizado por la marginación, la discriminación y, en muchos casos, la muerte. Dentro de la modernidad-colonialidad, estos tres discursos configuraron los principales hitos por los cuales se produjo al sujeto sexual como pecador, perverso, enfermo y criminal (Jaime, 2016a). En ese sentido, las demandas de los colectivos LGBTI han construido sus reivindicaciones en relación con estos campos discursivos, apoderándose de sus lenguajes, transformándolos y subvirtiéndolos.

En esta línea, no es posible negar que hubo y hay narrativas subalternas construidas en medio de los caminos establecidos por los mencionados discursos. Es decir, en sus estructuras discursivas hay narrativas que, asumiendo dichos significantes, los desplazan y los subvierten. Así pues, existen demandas que confrontan directamente estos discursos, mientras que otras se encarnan en otros ámbitos, como la literatura y las artes visuales. Por ejemplo, Marie-Jo Bonnet (Falquet, 2006, p. 20) y Didier Eribon (2001) analizan los regímenes de representación elaborados por gays y lesbianas en la historia del Occidente europeo en torno a prácticas estéticas como la pintura y la literatura. Otro caso es el estudiado por George Chauncey, quien nos muestra el desarrollo de la cultura gay de Nueva York en las primeras décadas del siglo XX mediante un estudio de actividades literarias, teatrales y lúdicas, entre otros ámbitos (1994, pp. 272-329). Igualmente, en América Latina se han señalado algunos de los caminos seguidos dentro de la producción literaria, por ejemplo: Núñez indica la

³ Estos recorridos nos muestran solo una parte de las dinámicas de los movimientos LGBTI y de las corpusubjetividades de las personas LGBTI en las sociedades contemporáneas, las cuales sin duda no se agotan en la historia de dichos colectivos a partir de las luchas por la liberación homosexual pos-Stonewall (Nueva York, 1969). En este periodo, donde la transformación ha discurrido, podemos observar una diversidad de sujetos y ámbitos, visibilizando brechas y vacíos en las interpretaciones sobre nuestro tema de estudio.

obra de Salvador Novo y Xavier Villaurrutia, también la de Nancy Cárdenas y Carlos Monsiváis en México (Núñez, 2011, pp. 19-20). Daniel Balderston, por su parte, en su libro *Los caminos del afecto* (2015), nos muestra el proceso de conformación de una tradición homoerótica en la literatura latinoamericana⁴. Ambos registros pertenecen a un campo discursivo que se estructura en formas concretas de corposubjetividad y conviven en diversos ámbitos de la interacción social entre las cartografías de los afectos y la propia historia de la gubernamentalidad.

En este punto, el término diversidad sexual, tanto resultado como reacción, expresa un conjunto de relaciones históricas y políticas que se han configurado entre el devenir político del movimiento LGBTI y los discursos sociales en torno a la construcción del sujeto sexual. Se puede afirmar que la posición de las corposubjetividades LGBTI, por un lado, es producto de una serie de relaciones históricas y políticas construidas en el ligamen entre el dispositivo de la sodomía, el dimorfismo sexual y la patologización del deseo homoerótico y transgenerista y conformadas mediante la pragmática de los discursos pastoral, jurídico y médico implementados a lo largo de los últimos seis siglos (Jaime, 2016a, pp. 35-75, 242-248). El resultado más definido ha sido el «régimen moderno-colonial de género» (Lugones, 2008). Por otro lado, esta misma posición, base de la heteronormatividad, produce y mantiene la «matriz heterosexual», la cual a través de la homofobia y la transfobia estructurales incide en la marginalización de las prácticas homoeróticas y transgenerista. En principio, estas dimensiones han definido las rutas del devenir de las relaciones y demandas de la comunidad LGBTI dentro de las sociedades contemporáneas.

La forma de producción eurocentrada del sujeto sexual ha influido progresiva y específicamente en cada sociedad, permitiendo la construcción de una serie de dinámicas que reubican las prácticas y los deseos homoeróticos y transgeneristas en torno al carácter performativo del sexo. Es por ello que la superación de la categoría *sexo* mediante el uso del concepto *cuerpo*⁵ permite ir más allá, sin duda, de la simple aceptación y reconocimiento de la orientación sexual, e incluso de la identidad de género. Su capacidad comprensiva es muy amplia, nos introduce al inmenso mundo de los deseos y, en consecuencia, nos lleva a entender cómo los discursos

⁴ En este artículo es imposible profundizar en los enlaces entre los discursos mencionados y las otras narrativas; sin embargo, es importante mencionar como ejemplos obras como *El duque*, de José Diez Canseco; *Los inocentes*, de Oswaldo Reynoso; *Salón de belleza*, de Mario Bellatín; o *No se lo digas a nadie*, de Jaime Bayly, además de los trabajos de Giuseppe Campuzano, Héctor Acuña y Javier Vargas en las artes visuales.

⁵ Con el uso de la categoría cuerpo no intento restarle importancia a la huella que deja la diferencia sexual como resultado de la posición asignada en las relaciones sociales de género, sino más bien pensar nuestra corposubjetividad más allá del dimorfismo sexual.

hegemónicos entretejen estrategias de «inclusión-exclusión» de los mismos procesos identitarios. Sin embargo, desde una perspectiva de activismo LGBTI, el uso de las categorías orientación sexual e identidad de género podría estar inserto en aquello que Gayatri Spivak llamó «esencialismo estratégico» y que Butler denomina «esencialismo operativo». Es decir, a pesar de sostener una mirada crítica frente a dichos términos, y su evidente relación con una manera del discurso sexual, su uso en la construcción de las agendas públicas permite un espacio de interlocución con el Estado y la sociedad, aunque no sin grandes dificultades. En esta misma lógica, mi uso del término *diversidad sexual* procura desplazar el régimen de la sexualidad. Este concepto de diversidad sexual sirve para deslindar con las políticas de identificación basadas estrictamente en lo sexual como una manera de entender dicho fenómeno desde una visión integral. Núñez nos recuerda que muchas veces este concepto ha sido utilizado como un eufemismo, o como un término paraguas que busca englobar todas las identidades, también como una manera de nominar a todas las personas no heterosexuales (2011, pp. 33-40).

Por ello, retomo una propuesta planteada anteriormente en un trabajo colectivo, donde se consideró lo siguiente:

El término [diversidad sexual, muchas veces] se toma como sinónimo de población LGBTI. Frente a esta acepción que consideramos incorrecta, asumimos la diversidad sexual como una perspectiva imprescindible para la comprensión e interrelación de proyectos de justicia y equidad. De hecho, diversidad y equidad deben constituir una unidad que abarque diferencia y desigualdades de todo tipo. En ese marco, entendemos la diversidad sexual como un enfoque o punto de vista que reconoce que las *prácticas corporales* del conjunto de los seres humanos son variadas, diversas y múltiples, y que se halla en permanente tránsito y (re)configuración (Cosme, Jaime, Merino & Rosales, 2007, p. 28).

Miro la diversidad sexual como un proyecto político que permite comprender diversas dimensiones de análisis al momento de observar al sujeto sexual construido. En este punto, mi uso de esta categoría asume que la estructura heteronormativa también afecta a las personas heterosexuales. De igual manera, al entender así el término diversidad sexual es posible integrar analíticamente otras dimensiones, como el afecto, el deseo y la espiritualidad en la misma producción de la corposubjetividad de las personas LGBTI.

En este punto es crucial preguntarnos por qué trabajar el tema de la diversidad sexual desde las representaciones sociales. Como hemos visto, la diversidad sexual es un fenómeno social que nos permite comprender una genealogía de la corposubjetividad. Trabajar la diversidad sexual no debe limitarse a estudiar una suerte

de subjetividad psicologizada, o constreñirse a sistematizar un conjunto de políticas públicas referidas al colectivo LGBTI o a analizar sus obras artísticas desde una mirada individualista o solo mirando la marginación y la discriminación como un destino interminable. Para evitar estos reduccionismos, es vital entender dichas manifestaciones como síntomas sociales producto de una dinámica estructural manifiesta en códigos encarnados. Desde este punto de vista, considero que una mirada desde las representaciones sociales (de género) es vital para emprender esta tarea.

Para mí, la representación social no es solo un decir algo sobre cualquier cosa. Es decir, esta categoría no se puede resolver solo en el enunciado y la interpretación de su gramática, sino que es un dispositivo del discurso. No puede limitarse a la simple significación. Implica una economía que integra también al enunciante y a la enunciación, pero además exige retomar los aportes del «giro icónico» (Moxey, 2016), lo que nos invita a pensar que en la propia representación hay algo que se resiste a la reproducción o a la significación (Nancy, 2014; Rancière, 2011).

Al entender que, en su condición de dispositivo (del discurso), la representación es un in-significante encarnado, asumo su condición de «hecho social total». Esto quiere decir que es un fenómeno que requiere de la participación de diversos procesos y ámbitos constituyentes de una sociedad, ya que está incrustado en el lenguaje entendido como una estructura social que instituye la significación mediante las relaciones sociales de género⁶. Este ensamble implica entender el discurso «como una unidad pragmática de significación, el cual teje sin-sentido a través de la incorporación de dispositivos en el cuerpo-subjetividad de las personas, y mediante los cuales se establecen prácticas sociales y prácticas de conocimiento» (Jaime, 2015, p. 30). Por tanto, las representaciones sociales son efecto de producir sin-sentido mediante una actividad psicosocial inserta en las relaciones sociales de género, producción en la que se fundan emociones, sentimientos, en fin, subjetividades (en particular políticas). Es por ello que son puentes simbólicos entre las relaciones sociales de género y las corposubjetividades.

Esta perspectiva exige partir de un estudio genealógico que analice las imágenes constituidas sobre la diversidad sexual en la historia peruana (Jaime, 2013). Frente a esta evidencia, surge mi insistencia en asignarle un papel al «in-significante encarnado» y al «sin-sentido», ya que es fundamental conceptualizar la abyección en términos de la significación.

⁶ Sin pretender ser exhaustivo, con el término relaciones sociales de género me refiero a la clasificación genérico-racial, al contrato sexual y a la división sexual del trabajo.

2. EL DISCURSO PASTORAL Y EL DISPOSITIVO DE LA SODOMÍA

Ya se ha afirmado en múltiples ocasiones que el discurso pastoral ha sido uno de los más importantes al momento de definir la posición sexual debido a su papel en la propia historia de la construcción del pensamiento eurocéntrico y sus consecuencias. Su capacidad para construir imágenes sobre las personas LGBTI ha sido prominente. En el Perú, esta es una historia compleja que abarca varios siglos desde la Colonia hasta la actualidad (Jaime, 2013, 2017a). No es casual que incluso hoy gran parte del debate se estructure a partir de las dinámicas y las lógicas que el discurso pastoral ha establecido. En resumen, se podría afirmar que las representaciones de la diversidad sexual han sido construidas desde la creación del dispositivo de la sodomía hasta la instalación del régimen de la sexualidad, las cuales convergen en la actualidad.

Un primer aspecto crucial es señalar algunos puntos relevantes para las sociedades andinas, puntos que permiten pensar las coordenadas dentro de las cuales son colocadas la corporalidad y la sexualidad de las mujeres y de las personas con prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas. El surgimiento de la modernidad reproduce y magnifica el estatus que se les concede dentro del imaginario cristiano. Durante la dinastía Habsburgo, y previamente durante el reinado de Fernando e Isabel, esta trama discursiva fue construyéndose. Para analizar esto, es importante reseñar que, por un lado, diversas autoras han resaltado la persecución de las mujeres bajo el cargo de brujería mediante la Inquisición como uno de los preámbulos de la modernidad, desde luego sin ocultar que esta práctica aumentó en los siglos siguientes —XVI y XVII—. Específicamente, Caroline Merchant, en su libro *The Death of the Nature*, señala cómo la maquinaria inquisitorial redibujó los lineamientos básicos del pensamiento moderno; por ejemplo, la separación entre cuerpo y espíritu, y entre naturaleza y cultura a través del asesinato de mujeres en las hogueras (Merchant, 1990). Por otra parte, Sylvia Marcos afirma que «las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena diferían radicalmente de las importadas por los misioneros católicos» (Marcos, 1989, p. 16). Estas últimas implicaron modificaciones en las prácticas corporales con respecto al placer físico, la maternidad y el aborto, entre otras. Sin duda, esta labor también operó frente a las personas con prácticas homoeróticas y transgeneristas.

En este mismo sentido, no podemos dejar de mencionar cómo la penalización de la llamada sodomía⁷, en particular la ocurrida entre hombres, también fue perseguida y por tanto constituye otro nivel signifiicante en el mantenimiento de aquellas dicotomías.

⁷ «Tanto John Boswell en su libro *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (1998) como Mark Jordan en *La invención de la sodomía en la teología cristiana* (2002) han estudiado la genealogía de cómo

Michael Horswell (2010) desarrolla la forma en que las prácticas homoeróticas constituían un tropo de la sexualidad dentro de la narrativa colonial. Y existe suficiente literatura que demuestra la existencia de una serie de mecanismos jurídicos, penales y sociales que tuvieron como fin definir la condición de estas personas al margen de la sociedad. Entre ellos, se debe mencionar que el derecho indiano y las prácticas inquisitoriales fueron los principales medios de opresión y exclusión. Otros estudios muestran además que los imaginarios de los cronistas⁸, las disposiciones locales de los sínodos y las acciones penales contribuyeron a redefinir al sodomita (Mérida, 2007; Molina, 2005). Esta situación también fue mantenida para la experiencia transgénero (Campuzano, 2006, pp. 1-4). Todo esto apunta a demostrar la profunda relación entre razón colonial, catolicismo y corporalidad.

En este sentido, es importante considerar un aspecto de carácter historiográfico en relación con el surgimiento del uso del término sodomía. Al inicio de la empresa conquistadora, se puede ver en la mayoría de relatos de las cronistas cómo se detienen reiterativamente en el señalamiento de los excesos de los indígenas con respecto a sus prácticas homoeróticas y transgeneristas. Es un esfuerzo retórico insistir en las recurrentes actividades pecaminosas referidas a la sodomía, como apunta Horswell: «Vasco Núñez de Balboa, en ruta hacia descubrir el Océano Pacífico en 1513, llega a una villa y derrota y mata aproximadamente a 600 indios quarequa. [...] Aquí la combinación de hombres travestidos y sodomitas llevó a la reacción visceral de Balboa» (2010, p. 105).

En este proceso, hay que señalar que la Inquisición durante el reinado de Fernando e Isabel, reyes católicos, se dedicaba a perseguir estas prácticas y, de hecho, fueron los obispos quienes vigilaron el estricto cumplimiento de la moral sexual católica. Mientras se dio el establecimiento del Santo Oficio (1570), los obispos se encargaban a su propia discreción de ejecutar los dispositivos de vigilancia, hasta que Felipe II, aproximadamente en 1575, liberó a los indígenas del escrutinio inquisitorial (Stavig, 1996, pp. 38-39).

las sociedades cristianas fueron representando las prácticas homoeróticas a partir del término sodomía. Se afirma que en torno a los siglos XII y XIII el pensamiento cristiano potencializa este término con el fin de reprimir el erotismo que no tenía como fin la reproducción (Jordan, 2002) y por consecuencia se incrementa la intolerancia hacia las prácticas homoeróticas durante la Baja Edad Media europea (Boswell, 1998)» (Jaime, 2017b, p. 18). Aunque el término no surge a partir de la Conquista, su resignificación alude a la construcción de una posición sexual y racial específica.

⁸ Según Horswell (2010), la sodomía en los Andes coloniales es retratada por diversos cronistas, como Juan Ruiz de Arce (1507-1570), Vasco Núñez de Balboa (1475-1519), Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), Pedro Cieza de León (1520-1554), Domingo de Santo Tomás (1499-1570) y Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592).

En medio de este primer momento, la intención retórica va cambiando, progresivamente, luego de la implementación de múltiples maneras de represión, hasta el punto de señalar que los incas habían siempre rechazado las prácticas homoeróticas y transgeneristas. Cieza de León, a pesar de su juventud, representaría el modo retórico de transformación. «Aquí Cieza registra los primeros momentos del violento proceso que en los Andes llevará a la transculturación de la sexualidad indígena, un proceso cuyos efectos repercutieron en primer término entre los jóvenes» (Horswell, 2010, pp. 124-125). En medio de este cambio, se puede encontrar la presencia de una serie de prácticas, como la Inquisición, la extirpación de idolatrías y las confesiones, entre otras. El resultado de la transformación del tropo de sodomía resulta de personajes comprometidos con la construcción de un «narrativa mestiza» —la cual aceptará el hecho de que los incas siempre estuvieron en contra de dichas prácticas—, como por ejemplo Garcilaso de la Vega (1503-1536) o Guamán Poma de Ayala (1534-1615).

Sobre la base del análisis desarrollado por Horswell (2010), se puede hacer referencia a un dispositivo de la sodomía. Denomino así al hecho de que el discurso colonial al hablar sobre la sodomía une la raza, el homoerotismo y la transgeneridad dentro de una producción de la subjetividad como un dispositivo de control frente a la población indígena. El dispositivo de la sodomía, así entendido, es empleado como justificación para la Conquista y el sojuzgamiento de la población americana mediante la eliminación de las personas del «tercer género».

Es decir, el discurso colonial, al unir raza, homoerotismo y transgeneridad, construye subalternidad. Para ello, el imaginario colonial español recuerda su experiencia frente a los judíos y los musulmanes, a quienes se atribuía prácticas homoeróticas como expresión de su descontrol (Horswell, 2010, pp. 20-55). De esta manera, dicho discurso configura su heteronormatividad al momento de imaginar al indígena como perverso sexual o sodomita, base para establecer una práctica violenta, física y simbólica. Si tenemos en cuenta que en ese momento la idea de raza aún no existía, debemos pensar que la producción de dicha idea está ligada a la subalternidad en términos sexuales, es decir, al rechazo colonial a las prácticas homoeróticas y transgeneristas.

Es importante resaltar que lo anterior se inserta dentro de cuatro grandes procesos: la persecución de las mujeres por prácticas espirituales alternativas al cristianismo, la de los sodomitas, la esclavización de la población africana y la extirpación de idolatrías, todo lo cual conforma una suerte de régimen privado de la subjetividad, fusionando cuatro ámbitos que se entremezclan: religión, sexualidad, economía y raza.

En estas breves notas sobre la relación entre el surgimiento de la modernidad, la razón colonial y los discursos pastorales católicos sobre la corporalidad y la sexualidad de las personas LGBTI, podemos observar tres aspectos importantes. El primero

está referido al hecho de que dichos discursos expropiaron el control de los cuerpos en detrimento de la corporalidad y la sexualidad. Esta práctica se muestra desde la destrucción del propio cuerpo hasta la implementación de técnicas cuyo fin consiste en transformar las prácticas corporales. Cabe señalar que esta expropiación de la corporalidad es constituida por una expropiación de la espiritualidad.

El segundo aspecto nos muestra cómo esta expropiación corporal-espiritual configura, desde el discurso pastoral, el cuerpo homoerótico y transgenerista como un espacio desbordado, sin límites, en sentido estricto, contranatural. A partir de ello, se concibe a las personas que encarnan estos cuerpos como incapaces de ser productoras de conocimiento, opiniones y verdad. Este segundo paso implica la construcción de un modelo de vida que excluye la autodeterminación como un fin digno y adecuado.

El último aspecto a señalar nos permite pensar, a partir de los elementos antes mencionados, en la sodomía —dentro de la conformación del discurso pastoral— como un dispositivo dirigido contra las personas LGBTI, es decir, una estrategia de control sobre sus propias vidas. Hablamos de dispositivo, ya que este término permite que dichas personas, a partir de la expropiación corporal-espiritual que se les practica y de la incapacidad de producir conocimiento que se les denuncia, sean desterradas del ámbito político y que sus demandas no sean visibilizadas.

Estos elementos señalados con respecto a la producción de la corposubjetividad también deben ser leídos como aspectos de la historia de la gubernamentalidad, ya que el vínculo original entre la Iglesia católica y el poder en las sociedades coloniales, expresado en la constitución de un orden antropológico, influyó de manera definitiva en las relaciones de poder establecidas posteriormente y en las posibilidades políticas del Estado peruano. Es necesario comprender que el discurso pastoral mediante sus representantes cataliza, polariza y mediatiza una serie de acciones dentro de una estructura caracterizada por la dependencia entre Europa y Latinoamérica.

Esta relación ha llegado hasta nuestros días con múltiples ramificaciones que muestran el papel de las representaciones sociales sobre la diversidad sexual producidas dentro del discurso pastoral. En las últimas décadas, este ha sido protagonista de la conformación de un discurso conservador sobre derechos humanos producido por la articulación entre tres proyectos en disputa al interior de la institución eclesiástica: un proyecto integrista, otro inspirado en el trabajo de la teología de la liberación y finalmente, una suerte de Iglesia popular. En la década de 1990, en el contexto de implementación de políticas neoliberales y de las consecuencias de la violencia interna, el discurso pastoral utilizó la llamada opción preferencial por los pobres (proveniente de la teología de la liberación) junto a un discurso sobre la sexualidad (propio de toda la institución eclesiástica) y permitió que el discurso de la pobreza cobrara un giro conservador basado en la producción de un modelo de vida.

La conformación de este discurso conservador afecta, en particular, a una serie de personas —un ejemplo paradigmático son las LGBTI—, las cuales son excluidas por él, sirviendo para sustentar su marginación en la sociedad peruana. En este punto, se puede afirmar que la articulación entre el discurso social y el de la naturaleza, basados en la visión sobre la pobreza y la sexualidad, limita la posibilidad de exigibilidad de derechos a las personas LGBTI, ya que ellas no son concebidas como los «pobres de dios», debido a su disidencia sexual con respecto a la heteronormatividad. Tal como he desarrollado anteriormente, dentro de la Iglesia peruana, el discurso social que había articulado la implantación de un orden moral respecto a la producción (trabajo) y a la reproducción (sexualidad) deviene en el establecimiento de un discurso de la naturaleza relacionado con la construcción de un modelo de vida. Este nuevo horizonte tiene dos factores importantes: el primero es la elección de Karol Wojtila como papa y el segundo, el surgimiento de la violencia armada en el Perú (Jaime, 2017a). En síntesis, el encuentro entre el discurso social y el discurso de la naturaleza configuró a la pobreza como una vocación, propiamente una experiencia religiosa de «liberación», basada en un modelo de vida producido gracias a los procesos eclesiásticos de legitimación de la defensa de la vida. Así, la pobreza sujeta las demandas construidas desde la sexualidad en la misma producción de la vida. En ese sentido, ya que las personas LGBTI no concordaban con este modelo de vida, no fueron concebidas como sujetos de liberación.

Si analizamos los eventos ocurridos entre la publicación del Informe final de la CVR en 2003 y la exclusión de las personas LGBTI del Plan Nacional de Derechos Humanos en 2005, se puede observar que el contraste entre las diversas opiniones de representantes del discurso pastoral muestra cómo esta trascendencia de la vida utilizada para promover la defensa legítima de los derechos humanos por un sector «progresista» permite, a la vez, a la misma Iglesia sustentar posiciones que vulneran los mismos derechos. El carácter equívoco de un discurso frente a otro unívoco, expresado por los mismos actores, sobre el mismo campo, nos permite afirmar que existe una barrera infranqueable con respecto al ejercicio de la libertad como fundamento de la vida civil.

En este proceso, es claro que las antiguas controversias entre miembros de la Iglesia sobre la pastoral social han desaparecido frente a las nuevas reivindicaciones sociales. Por ello, se puede afirmar que en esta lucha simbólica por la producción de sentido está en juego la constitución de una visión trascendental de la vida, visión que despliega una metáfora de la ausencia en el quehacer político de los derechos humanos dentro de nuestra sociedad.

Estas notas nos permiten establecer que el discurso pastoral es una fuerza política que afecta el carácter del Estado y de la ciudadanía, principalmente en referencia a

nuestro tema de estudio. Estas dinámicas entre las Iglesias y la política han influido en la historia del Estado, permitiendo la continua injerencia de dichas instituciones en los actores políticos, en las acciones de los gobiernos y en las políticas públicas, desde luego no solo en el aspecto legal, sino sobre todo en la construcción de las mentalidades.

3. EL DISCURSO JURÍDICO Y EL DISCURSO MÉDICO SOBRE LA DIVERSIDAD SEXUAL

De un modo u otro, esta metáfora de la ausencia permite observar un escenario donde otros discursos relacionados a la misma cuestión encuentran claros significantes a partir de los cuales reproducen la exclusión y la vulnerabilidad. Podemos referirnos tanto al discurso médico como al jurídico, surgidos al final del siglo XVIII y a lo largo del XIX. En la interacción entre lo pastoral y lo jurídico, mediada muchas veces por el discurso médico, la sociedad peruana construye los imaginarios que influirán en la agencia política de las personas LGBTI.

En ese sentido, la aparición de la imagen del sodomita-homosexual, y sus posteriores representaciones, es la consecuencia de todo lo señalado. Ya a finales del siglo XVIII, los primeros conflictos entre la Iglesia y el Estado colonial sobre la cuestión homoerótica y transgenerista se develaban en la Real Sala del Crimen, donde podemos ver los inicios de la redefinición del pecado como crimen (Bracamonte, 2001, pp. 81-103). Paralelamente, en el Mercurio Peruano, el diario ilustrado de la época, se hacía mención al tema de los «maricones» en un artículo que hacía referencia a una fiesta donde un grupo de negros y mulatos se vestían con trajes de mujeres y usaban nombres y títulos nobiliarios de la aristocracia limeña. Según Bracamonte, en este relato se describe «un mundo invertido, donde lo masculino se transforma en femenino, los esclavos y libertos en nobles y dominantes y, la disciplinada jornada de trabajo en fiesta, pasión y exceso» (2001, p. 18). Paralelamente, encontramos documentados varios casos, analizados por Adolfo Tantaleán (citado en Bracamonte, 2001, pp. 105-120), donde se redefine el mismo asunto en las instancias judiciales, cuando la legislación colonial lo cataloga de «delito sexual». El primer caso ocurre en 1776, y los subsiguientes hasta 1810; los implicados eran tanto hombres españoles como esclavos negros. En estos casos, existe una necesidad de diferenciar entre sodomitas y maricones, es decir, quienes mantenían relaciones sexuales entre hombres y aquellos que vestían trajes considerados de mujer. El detalle que nos interesa resaltar consiste en ver la apropiación de la Real Audiencia de estos casos en detrimento del fuero eclesiástico, y principalmente la argumentación de que la sodomía representaba una traición contra el rey debido a que impedía la multiplicación de sus súbditos.

En el texto citado, se muestra cómo los intelectuales, al igual que los juristas, van transformando la concepción teológica de la sodomía para representarla mediante evidencias tangibles y objetivas, hallables en una serie de costumbres y hábitos relacionados con la marginalidad social y el crimen. Por otro lado, las primeras explicaciones utilizadas en el discurso ilustrado refirieron al hecho de que la sodomía era considerada una monstruosidad en relación con la falta de una adecuada crianza maternal, insistiéndose en la incorporación de la marginalidad en el ámbito doméstico (Bracamonte, 2001, p. 111), frente a lo cual la sociedad construía «casas de recogimiento» donde se pretendía establecer normas para la reeducación social de los sodomitas, ligados ya en aquel entonces a la vagancia y la pobreza.

En ese contexto, la principal herramienta fue el uso de conceptos provenientes de la medicina positivista del siglo XIX como principal argumento de control y sometimiento, argumento que fue definiendo las relaciones entre las prácticas homoeróticas y transgeneristas y los comportamientos delictivos.

En el caso peruano, según Bracamonte, en 1877, César Borja expone en su tesis «La inmigración china», presentada para obtener el bachillerato en Medicina, que la raza más apta para el orden y el progreso era la blanca de origen europeo, mientras que las personas de procedencia china ocupaban un rango inferior. Esta superioridad también estaba sustentada en que los chinos no reconocían las diferencias naturales existentes entre los géneros, donde a las mujeres les correspondía asumir las responsabilidades del mundo doméstico y a los hombres, el gobierno sobre ellas. En esa misma época, Juan Valera, asimilando investigaciones médicas extranjeras, define como impedimentos para contraer matrimonio la bisexualidad, la asexualidad, la impotencia y el hermafroditismo de los contrayentes. De tal manera, en el lenguaje decimonónico, lo perverso, lo degenerado, lo enfermo es asumido como sustento para prácticas sexuales que no correspondían a una estricta heterosexualidad (Bracamonte, 2001, p. 19). De tal manera, en estos primeros referentes del discurso científico en el Perú se va fortaleciendo el vínculo entre la raza como sistema de clasificación moderno y las prácticas homoeróticas dentro del régimen de la sexualidad.

En los textos mencionados, claramente podemos observar que la relación entre lo jurídico y lo médico a finales del siglo XIX se encuentra en la descripción analítica de una serie de rasgos y comportamientos que definen las prácticas homoerótica y transgenerista, transformándolas en una identidad anormal. Por otro lado, en Sudamérica, y en particular en la región andina, el discurso médico sobre lo homoerótico se consolidó, alrededor de los años treinta, principalmente gracias a los escritos del endocrinólogo español Gregorio Marañón, quien promovió la idea de que la causa de la homosexualidad podía ser tanto congénita como adquirida o mixta, y que

se manifestaba después de que la persona atravesaba una fase inicial de sexualidad indiferenciada⁹.

En el Perú no existe bibliografía que estudie estas relaciones, sin embargo, una aproximación al material hallado en el archivo de tesis de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, nos ayuda a ver algunos elementos que muestran esta dinámica (Jaime, 2013, pp. 49-52). Una de las tesis más reveladoras en este sentido es el trabajo presentado por Juan Dianderas en el año 1923, titulado «Contribución para la profilaxia de la blenorragia en el medio militar», para optar por el título de bachiller en medicina, donde el autor desarrolla su visión sobre la profilaxia de la gonorrea en los cuarteles de Lima, anotando los medios de contagio, tratamiento y prevención. En la argumentación, Dianderas define la existencia de una relación analógica entre las diversas causas para contraer infección, entre las cuales coloca a la prostitución clandestina (de mujeres), la prostitución pública (de mujeres), el alcoholismo, las creencias supersticiosas —ya que «las negras curan la blenorragia»—, la homosexualidad adquirida y, finalmente, la inversión sexual congénita, denominada uranismo (1923, p. 20).

En este sentido, el autor remarca, nuevamente, la relación entre prostitución y homosexualidad, recogiendo aportes de tratadistas europeos, donde se arguye que la criminalidad es el espacio más propicio para dichas prácticas. Un aspecto importante es la relación con «las negras que curan la blenorragia». Al respecto, Figari muestra que debido a la «exaltación de la raza y prevalencia de las teorías eugénicas en las ciencias, sobre todo, médicas, la sífilis, las enfermedades venéreas y los innumerables desórdenes morales y sexuales eran atributo privilegiado de los/as negros/as [...]» (2009, p. 117). A pesar de que Dianderas sostiene que existen pocos casos de contagio debido a prácticas homoeróticas, no deja de vincular la «homosexualidad adquirida» con la pederastia, reforzando el hecho de que estas prácticas son anormales e invertidas, debido a que se transforman en «ideas perniciosas que [se] propagan entre sus compañeros» (1923, p. 7). Por otro lado, cuando se refiere a la «inversión congénita» o uranismo, la relaciona con una degeneración psíquica, cuya característica principal era la presencia de un «instinto sexual desarrollado y perverso». Es interesante decir que muchas veces para nombrar esta condición, Dianderas aún use el término «contacto sodomístico» (1923, p. 7), dejando entrever las conexiones entre el discurso médico y el pastoral en la historia de la medicina peruana.

⁹ Gregorio Maraño desarrolló sus principales ideas sobre homosexualidad en su obra *Tres ensayos sobre la vida sexual*, publicada originalmente en 1926. Este trabajo está integrado por los ensayos: «Sexo, trabajo y deporte»; «Maternidad y feminismo»; y «Educación sexual y diferenciación sexual». También se debe tomar en cuenta *La evolución de la sexualidad y de los estados intersexuales* de 1930 (Maraño, 1972).

El discurso establecido por Dianderas en su tesis plantea también cómo las prácticas homoeróticas aparecen entre los hombres dentro de circunstancias desfavorables, por ejemplo, la «homosexualidad por continencia» o «la inversión» para evitar el contagio venéreo, la cual se halla principalmente en la gendarmería. Por lo dicho, entre sus conclusiones asevera la importancia de «luchar contra la homosexualidad» y la necesidad de que «en cuanto a los invertidos sexuales congénitos no conviene hacer más que la reclusión en un lugar apropiado como degenerados mentales» (1923, p. 40).

Esta insistencia tan arraigada entre los médicos sobre la necesidad de tratamiento al estudiar las prácticas homoeróticas, constituye todo un tópico en los tratados de la época. Sin duda, existe una serie de trabajos que buscan vincular la sintomatología de enfermedades mentales con los deseos y prácticas homoeróticas y transgeneristas. Un ejemplo de ello es la tesis de Carlos Noriega, titulada «Historial y tratamiento de una neurosis. Homosexualidad femenina y complejo caracterológico ligado al erotismo oral», presentada en la Facultad de Medicina en el año 1936. En este trabajo, el autor, a través del estudio de un caso, presenta una serie de formulaciones acerca de la «psicogénesis de la homosexualidad» a partir del vínculo entre la «neurosis» y «una antigua fijación homosexual». Noriega afirma que el lesbianismo de la paciente analizada aparece como una antigua fijación, entre los síntomas neuróticos, y coincide con la necesidad del cumplimiento del deber matrimonial.

Este texto resulta de interés debido a varias razones. Por un lado, es uno de los pocos trabajos encontrados que se dedica al tema lésbico, con lo cual podemos ver cómo el discurso médico establece criterios para abordar los roles de las mujeres dentro de la sociedad; por otro lado, la argumentación no está basada propiamente en la práctica lésbica, sino en el estudio del deseo, el cual se transforma en un nuevo espacio de control y dominio. En este sentido, es importante mencionar que la paciente nunca mantuvo relaciones sexuales con mujeres; sin embargo, la interpretación busca con insistencia los factores de su fijación, leída como «patógena». En las argumentaciones, el control del deseo está basado en una heterosexualidad incuestionada, la cual se manifiesta en el cumplimiento de los roles y deberes de una mujer, es decir, el matrimonio y la reproducción. Este caso es una muestra del papel que juega el dimorfismo sexual, no solo en el ámbito de una genitalidad «normal», sino principalmente en una adecuada distribución de los roles sociales entre los sexos (en consonancia con los discursos científicos, como el de Marañón).

Así, médica y psicológicamente, las prácticas y los deseos homoeróticos aparecen como una anomalía originada en un momento del desarrollo de un individuo, de carácter psicofísico. Tal como explica el tesista Luis Arizola:

[...] con la aparición del instinto sexual, igualmente se producen desequilibrios en el psiquismo humano. Sabemos que la tendencia sexual aparece en el momento en que se incorporan al torrente sanguíneo las secreciones internas de las glándulas genitales, las que originan un estallido de alarmante inquietud y zozobra, que, como ya hemos indicado, trae consigo en [lo] físico, los cambios externos de completa diferenciación sexual. En lo psico-físico, la unificación de las distintas zonas erógenas hasta entonces aisladas, y de los diferentes impulsos parciales; esta falta de unificación produce las diferentes anomalías o perversiones sexuales (1945, p. 10).

Claramente, la «unificación» y la indiferenciación entre las zonas erógenas, al igual que las de los roles sexo-genéricos, son las causas de la anormalidad y la inversión. Estas, construidas en el discurso médico durante casi un siglo, tuvieron claras repercusiones en la construcción de los imaginarios sociales dentro del Perú, al igual que en el resto de países andinos.

De esta manera, en las primeras décadas del siglo XX, el discurso médico estableció los principales elementos «objetivos» para definir al «sujeto homosexual y transgenerista», los cuales serán utilizados por los juristas para desarrollar el corpus normativo que terminará delimitando la vida de dichas personas y que, como se verá más adelante, en cierto modo se mantiene en el Perú.

Así, el discurso médico definía a las personas LGBTI a partir de la construcción del dimorfismo sexual (Laqueur, 1994) y la patologización del deseo homoerótico y transgenerista (Foucault, 2012) en el marco de la construcción de un modelo de familia. En esa misma época, la medicina europea y sus mayores representantes iban construyendo los elementos analíticos para consolidar la patologización de la identidad homosexual.

El surgimiento de ambos dispositivos, es decir, el dimorfismo sexual y la patologización del deseo homosexual y transgenerista deben ser entendidos como elementos covariantes, los cuales disponen el vínculo entre el dispositivo de la sodomía y el régimen moderno de la sexualidad. Respecto a esto, en primer lugar, retomo las ideas de Michel Foucault sobre el régimen moderno de la sexualidad. Foucault afirma que en el incremento por la preocupación por el sexo durante el siglo XIX se van definiendo «cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, blancos y fijaciones para las empresas del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso [...]» (2012, p. 101). Estas figuras establecen el campo de la sexualidad contemporánea. En particular, la «psiquiatrización del placer perverso» surge del proceso por el cual el instinto sexual fue circunscrito a una explicación biológica normalizante a partir de la cual devino el análisis y la clasificación clínica de las anormalidades con el fin de obtener medios para su corrección.

Esta producción de la anormalidad (en términos científicos), es covariante de la producción del dimorfismo sexual, proceso que da cuenta del surgimiento de una separación definida y clara entre los sexos, es decir, entre las mujeres y los hombres, otra vez en términos biológicos y científicos. Thomas Laqueur explica esto mediante su análisis del desarrollo del discurso médico en las sociedades europeas, afirmando que hubo una transformación desde una visión de «sexo único» (desde la cultura griega clásica hasta el siglo XVII) hasta otra de «los dos sexos» (a partir del siglo XIX). Según Laqueur: «Hacia 1800, escritores de toda índole se mostraron decididos a basar lo que insistían en considerar diferencias fundamentales entre los sexos masculino y femenino, o lo que es lo mismo, entre hombre y mujer, en distinciones biológicas observables y a expresarlas con una retórica radicalmente diferente» (1994, p. 23). En este momento, el género, incluso sin disponer del sexo, iba estableciendo las diferencias entre mujeres y hombres.

Esta sumaria genealogía, al mostrarnos los límites dibujados en torno a las prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas, nos permite concebir otra dimensión de las representaciones, es decir, su carácter imaginario. Si las representaciones son dispositivos que configuran corposubjetividades, lo son en tanto imágenes, sean escritas, visuales o mentales. Y este imaginario siempre es social, ya que la imagen es una instancia del discurso, un lazo social, que permite construir cotidianidad. Ya que la imagen tiene un peso específico, nos estimula a pensar qué implicancias tiene un conjunto de imágenes en la vida cotidiana y cómo se conecta la imagen con la propia vida. En nuestro caso de estudio, las imágenes reunidas se reproducen hasta nuestros días de manera particular.

Si bien en el Perú la despenalización de la homosexualidad ocurrió en el año 1924, eso no implicó ninguna mejora en las condiciones de vida de dicha población. Desde ese momento, el discurso jurídico construye su representación desde un silenciamiento (lo cual no significó la ausencia de redadas policiales, persecuciones y asesinatos), roto solo a principios del siglo XXI, cuando se introdujo la orientación sexual en el Código Procesal Constitucional en el año 2004 (Bracamonte & Álvarez, 2005, p. 107). Esta tardía incorporación no debe ser interpretada como la ausencia de un debate promovido desde la sociedad civil, principalmente por los grupos de activismo LGBTI, sino como resultado de una resistencia a legitimar y reconocer los derechos de dicha comunidad por parte del Estado peruano. En la práctica, este ha rechazado sistemáticamente cualquier inclusión de la orientación sexual y la identidad de género en su normativa, salvo excepciones, principalmente en los ámbitos regional y distrital, a las cuales se debe añadir algunas sentencias del Tribunal Constitucional (Jaime, 2009, pp. 46-51).

Por lo tanto, las leyes y normas en términos generales han construido una protección mínima de derechos para la población LGBTI. En el ámbito de la salud, las leyes están limitadas al VIH¹⁰ y al sida, lo cual representa serios problemas al enfrentar dicha problemática en la comunidad LGBTI. Esto no implica que se haga mención explícita de las personas LGBTI, simplemente, se las configura como un protagonista ausente. Además, la gestión pública en salud para esta población es inexistente, solo está referida al VIH y al sida y limitada a los siguientes aspectos: planes estratégicos, gestión de la prevención, gestión de la atención y del tratamiento y elaboración de guías y modelos. Se podría afirmar que el modelo del VIH es un modelo hegemónico de intervención (Jaime, 2013, p. 154) que desdibuja las posibilidades de politizar la problemática social y de salud en relación con la diversidad sexual (Jaime, 2013, pp. 91-171). Específicamente, el conjunto de normas y prácticas existentes nos exige preguntarnos cómo en el Perú el discurso de la ciudadanía y cierta práctica de los derechos humanos pueden entender la transformación de los cuerpos trans o la demanda por llevar a cabo proyectos afectivos más allá de un contrato patrimonial. La pregunta es relevante toda vez que se evidencia una manera de llevar a cabo la ciudadanía que no acaba de reconocer la demanda de las personas. Este no reconocimiento se realiza, justamente, concibiendo tal demanda como una necesidad, lo cual se muestra en particular en la historia de las normas en torno al VIH-sida y, sin duda, en la dificultad por ampliar la práctica de los derechos humanos en todos los ámbitos.

Se puede afirmar que el caso peruano se acerca más a un modelo prohibitivo, sin un debate político, mínima normativa y con mecanismos jurídicos muy limitados, donde la presencia del discurso pastoral juega un importante papel. Y es justamente en este caso donde se puede observar la profundidad de la falla en el sistema en un modelo prohibitivo con algunos focos de surgimiento de la demanda y donde aquello que permanece es la estricta privatización de la sexualidad resultado de la patologización, la discriminación, el silencio y la violencia. Así pues, el sujeto LGBTI es representado mediante esta ambigüedad: por un lado, es aceptado y promovido quien reproduce los atributos del núcleo duro del problema, como son la concordancia entre sexo y género, la condición de sujeto blanco-mestizo, la de consumidor o consumidora, e incluso el deseo monogámico; y, por otro lado, se rechaza aquello que en el imaginario social representa la anormalidad, la disfunción, la patología. En diversos sentidos, las rutas del desarrollo normativo están produciendo esta escisión representacional en el sujeto LGBTI.

¹⁰ Virus de inmunodeficiencia humana.

4. REPRESENTACIONES, SUBJETIVIDADES Y POLÍTICA: POBREZA, DISCRIMINACIÓN Y AGENCIA

Al mirar la genealogía de las representaciones, se puede ver que la construcción de la posición del sujeto LGBTI ha sido crucial para estructurar el régimen contemporáneo de pobreza que afecta a las personas. Es decir, la construcción del sujeto sexual genera una específica distribución de recursos (materiales, económicos y simbólicos, entre otros), la cual participa en la producción del régimen de la pobreza. En este sentido, hay algo que subyace en la distribución de los recursos que implica una economía sexual (definida desde el sistema de género moderno-colonial), donde ni la libertad ni la dignidad modernas pueden contener justicia social. Por ello, de manera integral, se deben analizar las múltiples interacciones por las cuales el sujeto LGBTI es conformado en medio de la construcción de normas y de la implementación de políticas dentro de un contexto social, más allá de un análisis formal de sus enunciados. Ubicar el papel de la producción del lugar del sujeto LGBTI en la construcción del régimen de la pobreza, justamente, permite de manera interseccional analizar cómo el posicionar la subjetividad LGBTI produce pobreza. Es un enlace relativamente extraño en la academia y en distintos modos de enunciación de la supuesta certeza.

He afirmado que las identidades son posiciones conformadas entre dos dimensiones: las formas concretas de la subjetividad y la historia de la gubernamentalidad. La producción de la subjetividad, sobre la cual hay que plantear una genealogía que se desplaza entre el dispositivo de la sodomía y el régimen de la sexualidad, implica la capacidad que tienen las instituciones para ello, es decir, para producir la posición del corpusujeto. Por tanto, la imagen solo es comprensible mediante una genealogía de los discursos y su producción. Es por ello que el trabar una comprensión de la cuestión LGBTI implica analizar dichos discursos, entendidos como instancias pragmáticas de producción de sin-sentido.

Así pues, la genealogía entre el dispositivo de la sodomía y el régimen de la sexualidad es el primer elemento para comprender cómo las subjetividades LGBTI aparecen en el imaginario social y político peruano. Ensayar la relación entre la gubernamentalidad y la producción de subjetividades muestra la existente entre la normativa y la representación de la subjetividad. Hay una historia visible que muestra el hecho de que el sujeto LGBTI empezó como un sodomita y continuó como un criminal; luego fue un objeto de las políticas públicas, disponiéndose una serie de mecanismos de control dados básicamente en las políticas sobre VIH-sida.

El segundo elemento es el lugar donde son colocadas las personas LGBTI dentro de la norma y la gestión de la salud, mostrando cómo se las ha ido incorporando.

En este proceso, sin duda a partir de la despenalización, el ámbito de la salud ha sido un referente continuo en el imaginario social referido a las personas LGBTI desde el cual se ha permitido construir una presencia. Entre la patologización y la despatologización, se ha instituido un lugar donde las demandas de la comunidad LGBTI se vuelven legibles ante el Estado y han conformado diversas estrategias de los colectivos para incidir en pro de la obtención de sus derechos. Si vemos todo el espectro de esta lucha, se puede entender las aún existentes dificultades para politizar diversos aspectos de la vida de las personas LGBTI, cuya subjetividad política se encuentra aún representada por los fundamentos del sujeto sexual moderno.

Ambos elementos nos sirven para preguntarnos cómo ocurre ese posicionamiento del sujeto. Ya que las representaciones son imaginarios pragmáticos, estas cargan libidinalmente el cuerpo produciendo un conjunto de instancias (afectos y sentimientos). De una u otra manera, en este proceso la imagen fija el proceso de subjetivación. Un ejemplo muy relevante podría ser el asco o el rechazo que en algunos producen las personas LGBTI. Así pues, se descarta que estos sentimientos respondan solo a una lógica psicológica y se considera que responden más bien a mecanismos estructurales. Los efectos son reales y singulares, y a la vez, equívocos.

A partir de estos dos elementos, se puede ver las posibilidades de reflexionar sobre la relación entre la pobreza, la discriminación y la heteronormatividad. Por un lado, la posición del sujeto sexual construye ámbitos de vulnerabilidad donde se recoloca a las personas LGBTI. Existe una serie de ámbitos donde la violencia, la exclusión y la discriminación son las estrategias por las cuales la heteronormatividad incorpora relaciones de clasificación y redistribución que sustentan los mecanismos de pauperización. Sin duda, aunque esta estructura no es exclusiva del ámbito de la salud, la misma genealogía desarrollada muestra cómo el discurso médico y el de la salud pública han territorializado estos escenarios de manera diferenciada para cada posición identitaria. Hemos visto cómo la propia condición de la vida se vuelve un punto fundamental en esta economía libidinal, donde se conjugan diversos aspectos, como la educación, el trabajo, la familia y la intimidad, entre otros. En los límites de la propia vida de las personas LGBTI se puede revelar la presencia de una dimensión que consolida dicha violencia: el gusto social heteronormativo¹¹ (Jaime, 2016a, pp. 33, 188), fondo donde el sujeto sexual se reproduce a través de una serie de rituales incorporados. Este gusto social se constituye entre la historia de la gubernamentalidad y las formas concretas de la subjetividad y dificulta las posibilidades

¹¹ Hay que afirmar que el gusto social heteronormativo es distinto de la heteronormatividad. A pesar de que esta es una categoría útil para entender las relaciones sociales, sin embargo, es insuficiente para entender la puesta en práctica de dichas relaciones. El término gusto social heteronormativo busca compensar esa deficiencia.

de politizar otras formas de existir más allá de la heterosexualidad obligatoria. Y son justamente las imágenes las que generan el medio para dar forma a ese gusto social heteronormativo en el momento en que libidiniza el cuerpo.

El gusto social heteronormativo configura las posibilidades para reproducir una necropolítica en la misma producción de las políticas del Estado. Mbembe afirma que «hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos», donde: «la soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder» (2011, p. 19, 20). En la construcción de la política en torno a las personas LGBTI es claro que una manera de producir muerte es mediante aquellos mecanismos que sostienen y reproducen el estatus de prescindible, lo que es identificable dentro de la genealogía de los discursos estudiados. Estos se intersecan entre sí garantizando su legitimidad y, con el tiempo, también han permitido el tipo de inclusión-exclusión implementado en la sociedad peruana.

Un ejemplo concreto de esto es cómo el discurso médico y de salud pública constituye el gusto social heteronormativo mediante un sistema clasificatorio que permite la participación de cada persona dentro de lo público. Paralelamente, este gusto es sostenido por la gubernamentalidad, que en nuestro caso de estudio impone una matriz hegemónica de intervención. En un primer momento, con la patologización de la orientación sexual y la identidad de género; y luego, con la reductiva política sobre VIH-sida, lo cual constriñe las múltiples demandas de salubridad de las comunidades LGBTI de medidas de control y tratamiento, dejando de lado usualmente la prevención u otros aspectos fundamentales. Entre la despatologización y los cambios dados en el diseño de las mismas políticas de salud sobre el VIH, aún se mantiene una implementación que promueve la discriminación y la violencia. En este escenario, es importante comprender que la despatologización y las políticas de VIH se han estructurado en medio del establecimiento de reformas en los sistemas de salud que afectan la misma posibilidad de comprender la salud pública como parte del ejercicio de lo político. Nos enfrentamos a una liberalización de la salud en diversos grados, en la cual las inequidades sociales y de género en el acceso a la atención de la salud son una de las particularidades más resaltantes.

En este sentido, la hegemónica presencia del VIH-sida sintomatiza este modelo salubrista de intervención conformado entre la despatologización y la necesidad de dar un nuevo lugar al sujeto sexual en el discurso médico. En balance, solo las normas sobre VIH suponen una intervención con respecto a la población estudiada, y en particular a personas gays, hombres bisexuales y trans femeninas, usualmente sin una referencia directa y clara a su problemática. Y se establece sin ninguna mención a lesbianas, mujeres bisexuales, trans masculinos e intersexuales.

Esto, sin duda, se expresa también en la implementación de los programas de VIH-sida, que a través de la creación de perfiles epidemiológicos definen quiénes pueden ser objeto de intervención de un programa, excluyendo así a las poblaciones antes mencionadas. De esta manera, epidemiológicamente hablando, se revela una «cosificación entendida como el *devenir-objeto* del ser humano o la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental» (Mbembe, 2011, pp. 24-25). La manera de construir dichos indicadores permite ver cómo la salud pública no está interesada en mirar las demandas sino en disponer una vigilancia.

Esto es claro toda vez que —a pesar de que los mismos datos epidemiológicos demuestran que las poblaciones de hombres gays y bisexuales y mujeres trans son las más afectadas debido a una epidemia concentrada en la región andina— se dedican más recursos a pruebas de tamizaje dirigidas a mujeres embarazadas e incluso a mujeres en edad fértil. Por otro lado, también se puede observar cómo el sistema público dedica más recursos a tratamientos que a prevención, lo cual, si bien garantiza la sobrevivencia de las personas que viven con VIH, no permite crear estrategias de prevención más eficientes. Cabe resaltar que la prevención permitiría visibilizar las múltiples situaciones que generan vulnerabilidad en relación con estas poblaciones y, por tanto, haría posible un debate público sobre aspectos como la desinformación, la discriminación y la violencia, entre otros.

También, se puede encontrar dificultades en la gestión debido a diversos factores, por ejemplo, la pertinencia de las instancias que coordinan los programas de VIH o la eficacia de la planificación nacional o regional, la cual muchas veces no centra sus esfuerzos en poblaciones específicas, y mientras tanto presenta una serie de deficiencias en su capacidad de implementar aquello planificado.

Esta situación resulta de una manera de actuar del gusto social heteronormativo, categoría que da cuenta de cómo la gubernamentalidad construye el ámbito público mediante el establecimiento de una naturaleza humana a partir de una heterosexualidad obligatoria, adscrita al sujeto sexual moderno. Este gusto social evita la posibilidad de pensar racional y éticamente los desplazamientos subjetivos producidos por personas con prácticas eróticas y afectivas disidentes (de la heterosexualidad). Propiamente, establece un estado de excepción a través de estrategias específicas. La formación de este gusto social heteronormativo se enlaza con la fundación de un pacto racial y sexual que cataliza el ejercicio político. Mbembe nos recuerda que esta excepcionalidad está ligada al sistema de esclavitud: «En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción» (2011, p. 31). En el momento en que el ejercicio político es visto como consecuencia del gusto, se funda una naturaleza

humana moderna que exige un nuevo modelo ideal ligado a la racionalidad que esconde y actualiza constantemente una clasificación¹².

Es así que se puede afirmar que la política pública de salud, en tanto resultado del ejercicio del gusto social heteronormativo en el discurso médico, va creando ámbitos donde la subjetividad LGBTI es producida. A partir del análisis propuesto, se puede ver que dicha estructura ha permitido construir tres estrategias de dominación (y de resistencia). En este punto hay que entender que el discurso médico también es un campo simbólico en continuo conflicto en el que se puede encontrar diversas vertientes y enfoques.

El primer ámbito está referido a la reproducción de la separación entre lo público y lo íntimo en favor del orden sexual (que constituye un régimen privado de la subjetividad), estableciendo la imposibilidad de politizar las demandas. En el ámbito de la salud, esto se condice con el hecho de que el diagnóstico y la terapéutica, base de la intervención en salud, desde un inicio estabilizan la dualidad salud-enfermedad en la posición del sujeto sexual como un acto individualizante que produce una ruptura entre la persona y su medio social.

El segundo ámbito está definido por la mantención de un ideal de cuerpo continuo, instalado en el destino biológico, que mira la subjetividad como espejo de una serie de variables cifradas en la dualidad salud-enfermedad, reafirmando que el ser humano únicamente es un conjunto de variables biomédicas. El discurso médico ha establecido un cuerpo a partir del régimen de la sexualidad al construir un modelo de normalidad mediante el cual se establece una nosología, un diagnóstico y una terapéutica de carácter restrictivo. Esto se ve de manera contundente en la patologización, y también en los procesos posteriores a la despatologización, donde los ideales del cuerpo sano determinan una serie de prácticas salubristas, como por ejemplo la reasignación de sexo obligatoria para «solucionar la incongruencia de género» o la imposición de prácticas saludables en un sentido muy difuso, prácticas que muchas veces no se relacionan en nada con el proceso salud-enfermedad, sino más bien con el establecimiento de un estilo de vida «decente».

Por último, el tercer ámbito consiste en establecer un sentido de la ley como simple instrumento de repetición. El discurso médico ha constituido un sentido de ley a partir de la ley científica, que pretende ser universal e inmodificable, lo cual

¹² Un ejemplo paradigmático es el caso de Kant, quien, al establecer el gusto como base de las operaciones racionales y éticas, desarrolla un modelo de naturaleza humana del que excluye a las mujeres, a los niños y a las poblaciones no europeas. En el primer caso, Kant en su *Crítica a la razón práctica* plantea que el carácter de las mujeres y los niños no se condice con los derechos ciudadanos. En el segundo, de igual manera, sostiene en términos generales que las poblaciones no europeas carecen de la suficiente razón y tienen costumbres impropias a una vida moral plena (cf. Chukwudi Eze, 2001).

promueve una visión hegemónica acerca de cómo llevar a cabo la vida, muchas veces incluso en detrimento de la propia orientación sexual e identidad de género. Este sentido de la ley convive y sostiene el de otros discursos, como el jurídico o el pastoral. La continuidad [hetero]normativa instala aquí la posibilidad para una gestión de la muerte que se incorpora en el trecho comprendido entre la historia de la gubernamentalidad y las formas concretas de la corposubjetividad. Y, desde luego, localiza las resistencias.

En ese sentido, puedo afirmar que en las últimas tres décadas la resistencia del movimiento LGBTI contra los efectos de la metáfora de la ausencia estuvo basada en tres aportes político-teóricos: la transformación de la relación entre lo privado y lo público, la concepción de un cuerpo fracturado y el reconocimiento del deseo como agente de la reproducción de la ley. Estos tres elementos conforman una tríada que constituye la agencia del movimiento e intenta desplazar la política del ámbito de la necesidad al de la demanda, de tal manera que, en primer lugar, el desplazamiento de algunas actividades privadas hacia el ámbito público y, también, la prohibición de otras en la esfera pública permiten transformar ciertas prácticas cotidianas en puentes discursivos entre los dos espacios y generan un ámbito íntimo donde «todo (casi todo) es puesto en revuelta»; en segundo lugar, la fragmentación ubica al cuerpo como sujeto de la política y como estrategia para escindir el destino político del «destino biológico», estrategia producida desde los discursos conservadores con la finalidad de romper la linealidad hegemónica establecida entre los cuerpos y las identidades; y, en tercer lugar, la exclusión de la ley en contra de las personas LGBTI incentiva ver más allá del enunciado normativo y enfatiza aspectos invisibilizados, rompiendo con un sistema legal lineal y hegemónico basado en una visión naturalista y moralista de la propia ley.

Estos aportes político-teóricos son consecuencias históricas de las estrategias de dominación y, a la vez, espacios de posibles resistencias. Ellos son resultado —en sentido propio, son resistencias contra— de: las políticas salubristas de control relacionadas con el VIH-sida, los crímenes y los actos discriminatorios contra las personas LGBTI; la imposibilidad de legitimar las relaciones afectivas y la prohibición o estigma social sobre el ejercicio de una sexualidad distinta de la heterosexual; y las limitaciones del propio discurso legal para aceptar múltiples reivindicaciones derivadas de las propias experiencias de las personas.

Gracias a considerar ambos momentos, es decir, la dominación y la resistencia, se puede afirmar que las representaciones poseen dos modos: el dispositivo de control y el dispositivo de goce (Jaime, 2016b, pp. 61-63). La relación entre los discursos y las representaciones, entendiéndola como puente simbólico que conforma los cuerpos, hace confluír ambos dispositivos a la vez. El de control es un modo del discurso

que somete y construye medios para sujetar al ser humano; el de goce es el modo del discurso que posibilita la subjetividad como residuo, aquello ligado a lo Real (en su acepción lacaniana). Mira una dimensión de la subjetividad que usualmente intenta ser borrada, ya que es el medio por el cual el ser humano hace posible la síntesis y asume lo abyecto. Leer la resistencia desde el dispositivo del goce es quitarle ese sentido ilustrado y racionalista —adjunto a una visión voluntarista—, para pensarlo como social e inconsciente a la vez a través del síntoma, lo cual por cierto no significa la existencia de un inconsciente colectivo.

Al observar las dinámicas entre ambos dispositivos como fenómenos insertos en genealogías específicas, se puede ver la riqueza del análisis de la diversidad sexual desde las representaciones sociales, ya que ello nos permite comprender las lógicas representacionales y sus efectos en la vida cotidiana.

Sin duda, el centro de este artículo ha sido la construcción de las corposubjetividades de las personas LGBTI y de los mecanismos por los cuales son posibles dichos procesos dentro de tres discursos importantes en nuestra sociedad: el pastoral, el jurídico y el médico. En el fondo, mi reflexión responde a una continua interrogante personal sobre la humanización y la deshumanización de algunas personas en nuestra sociedad.

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE LA ORIENTACIÓN SEXUAL Y LA IDENTIDAD DE GÉNERO DE GAYS Y LESBIANAS

Sophia Gómez Cardaña

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo está enfocado en describir las características de las representaciones sociales elaboradas por psicólogos y psicólogas (terapeutas o psicoanalistas) sobre la definición y formación de la orientación sexual y la identidad de género, con el objetivo de analizar si estas incluyen las contribuciones realizadas por los estudios de género en torno al cuestionamiento de la patologización de la población gay y lesbiana, la complejidad de la conformación de la identidad de género y de la orientación sexual y los aportes actuales que desde la psicología se han realizado en torno a estos temas.

El beneficio principal de esta propuesta es fomentar el intercambio interdisciplinario para incorporar, en la psicología, una visión crítica sobre la orientación sexual y la identidad de género y promover el rechazo de la patologización de las personas por características asociadas a estos temas. Además, una visión interdisciplinaria y crítica propiciaría la reflexión y el cuestionamiento en torno a algunos de los presupuestos teóricos sobre los que la psicología se asienta, así como la desestabilización de los intentos de universalizar la experiencia humana, lo cual podría tener un impacto positivo en las intervenciones realizadas en el campo de la salud mental. Esto último tiene una relevancia crucial en nuestro país, debido al escenario adverso que enfrenta la comunidad lesbiana, gay, bisexual, trans e intersex (en adelante LGBTI).

2. LA POBLACIÓN LGBTI EN EL CONTEXTO PERUANO

En el Perú, los avances sociales para la población LGBTI son incipientes. Aún no se ha logrado formular leyes que le brinden un marco de protección: la discriminación y la violencia física y simbólica son hechos frecuentes y, paradójicamente, invisibilizados

o «justificados». Es así como el Estado peruano perpetúa y valida este escenario al no incluir legislación que proteja los derechos humanos de la comunidad LGBTI y al no impulsar políticas de sensibilización al respecto en la población en general.

En el caso específico de la atención a la salud física y mental, el abordaje de la salud de las personas LGBTI está focalizado en la prevención y tratamiento de enfermedades de transmisión sexual y de VIH-sida, sin existir una perspectiva de atención integral a las necesidades de estas personas más allá de esos ámbitos (Jaime, 2013). Además, hay un déficit de personal médico que brinde un servicio de calidad y que esté especializado y sensibilizado con las características y problemáticas de esta población, siendo un problema su estigmatización por los agentes de salud (Velarde, 2011). Asimismo, la salud sexual es abordada según parámetros heteronormativos, ignorando la diversidad de prácticas sexuales de la comunidad LGBTI (Jaime, 2013).

Respecto a la salud mental, el acceso a estos servicios es complicado (Velarde, 2011) por una serie de factores, a pesar de la existencia de una fuerte demanda ante las situaciones de discriminación y violencia que sufre dicha población (Jaime, 2013). Una de las razones de esto es la presencia de discursos que relacionan diversidad sexual con anormalidad y enfermedad, lo cual contribuye a no atender de forma correcta las necesidades que la comunidad LGBTI puede tener. Además, incluso la intervención psicológica realizada en centros especializados u hospitales está enfocada en el marco de la salud sexual en relación con enfermedades de transmisión sexual y VIH-sida, dejando de lado otro tipo de necesidades de salud mental (Velarde, 2011; Jaime, 2013).

Sobre el tipo de intervenciones recibidas en salud mental por parte de la población LGBTI, se detecta en el personal de salud ausencia o déficit de capacitación en torno a conceptos como identidad de género, orientación sexual, diversidad sexual y prácticas sexuales. Esto, unido a las intervenciones de corte religioso, moralista o patologizante, origina que la población LGBTI cese o interrumpa su búsqueda de ayuda profesional o que reciba un servicio que represente un perjuicio a su salud mental más que una intervención beneficiosa.

Se propone aquí que pensar estos temas implica un ejercicio ético necesario para las personas involucradas en el campo de la salud mental, sobre todo para propiciar intervenciones que ayuden a fortalecer a las personas que sufren por el maltrato que la sociedad impone a la diversidad, intervenciones que nunca deben ponerse al servicio de la patologización y la «corrección» de las subjetividades no heteronormativas. Aquí radica la posibilidad de cambio social que podría darse desde la psicología, al servir como espacio para potenciar el valor del sujeto frente a un orden social que le exige ser algo que no es.

3. ENFOQUE METODOLÓGICO

La investigación se desarrolla bajo un enfoque cualitativo, lo que permite acceder a la comprensión de la realidad desde un grupo social en particular (Hernández, Fernández & Baptista, 2006), y utiliza un muestreo no probabilístico intencional (Salkind, 1998), pues los participantes no tienen una probabilidad igual de ser seleccionados y no se pretende generalizar los resultados a partir de la muestra, sino profundizar en la información recabada. El número de casos elegidos se determinó según el transcurrir del estudio, a través del criterio de saturación de contenido (Vieytes, 2004).

Los criterios de inclusión para las personas participantes investigadas son: ser peruano o peruana, tener licenciatura en psicología o una especialización en psicoterapia (de preferencia de corte psicoanalítico), atender en consulta a población gay o lesbiana (en el ámbito privado o en organismos públicos) y tener cuatro o más años de egreso. El grupo estudiado estuvo conformado por doce profesionales de psicología (seis hombres y seis mujeres) con edades entre 32 y 61 años y con 6 a 28 años de experiencia. En cuanto a la especialización profesional, se tiene diversos grados de formación: desde licenciatura en psicología hasta estudios de doctorado. Cabe indicar que algunos de los participantes cuentan con más de un tipo de formación profesional.

Acerca del número de pacientes lesbianas o gays atendidos en consulta, los participantes presentaron una cantidad variada de atenciones, dependiendo del tipo de experiencia profesional. Aquellos con experiencia mayor en consulta privada mencionaron haber atendido a un promedio de quince pacientes lesbianas y veinticinco pacientes gays a lo largo de su carrera; en el caso de los profesionales que tenían experiencia de atención en instituciones públicas, el promedio fue de cuarenta personas lesbianas y dos mil pacientes gays, aproximadamente. Este último grupo de profesionales trabajó o trabaja en instituciones ligadas con la atención a población LGBTI.

En cuanto a las técnicas de recojo de información, se elaboró una guía de entrevista, siendo esta un recurso primordial para acceder a información de cierta profundidad dentro del enfoque cualitativo (Hernández y otros, 2006; Vieytes, 2004). La entrevista semiestructurada resultante se construyó sobre las bases teóricas que sostienen y orientan el tema de investigación.

Finalmente, es importante mencionar que el artículo es parte de una investigación mayor, cuyo objetivo fue conocer las representaciones sociales de los y las psicólogos sobre las personas gays y lesbianas y analizarlas desde un enfoque de género. El presente texto se focaliza en dos objetivos específicos: conocer las características de las representaciones sociales de profesionales de salud mental en torno

a la orientación sexual y la identidad de género; y analizar si tales representaciones sociales elaboradas por los profesionales investigados incluyen aportes de los estudios de género sobre la conceptualización de estos temas.

4. MARCO TEÓRICO

Esta investigación se fundamenta en dos perspectivas teóricas: las representaciones sociales y los estudios de género. A continuación, se expondrán los principales aportes de cada una de estas disciplinas.

4.1. Las representaciones sociales

Jean Claude Abric (2001) es uno de los autores contemporáneos que más ha desarrollado el constructo de representaciones sociales. Para esta investigación, se usan las nociones de representación social y núcleo central de Abric, las que permiten realizar un análisis más preciso del contenido representacional e identificar los conceptos más relevantes y profundos del discurso emitido.

Se define representación social como un «sistema de interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, ya que determinará sus comportamientos o prácticas» (Abric, 2001, p. 13). Un elemento central de la representación social será la capacidad que tiene para dar sentido, para tratar de explicar un fenómeno determinado.

Por otro lado, siempre siguiendo a Abric, la representación social tiene diversos elementos que la componen, pero habrá uno que organiza y jerarquiza toda la información: el núcleo central. El núcleo central es aquel elemento que brinda la significación o sentido principal a la representación total y alrededor suyo se engarzan otros elementos que detallan o hacen más específica dicha representación. Al ser un elemento central de sentido, el núcleo central tiende a ser estable, poco modificable ante la evidencia externa.

Para el autor, todas las representaciones tienen un núcleo central a partir del cual se construye la representación en conjunto y que organiza la nueva información a la que accede el sujeto, con el objetivo de crear un sistema integrado. Es decir, el núcleo central es el filtro que categoriza e interpreta la nueva información que llega al individuo.

Es oportuno precisar que las representaciones sociales son diferentes entre sí siempre y cuando tengan un núcleo central distinto, ya que esto implica que poseen un distinto significado. Asimismo, para identificar que un elemento es el núcleo central de una representación, no basta con la frecuencia de aparición de la información que lo define, sino que es más relevante la frecuencia con la que esta se conecta con otros elementos y por eso brinda un significado.

La representación no solo tiene un núcleo central sino también elementos periféricos que se organizan alrededor de él. Estos elementos están determinados por el núcleo y tienen con él una relación directa de causalidad. La información de los elementos periféricos está jerarquizada y, en conjunto, describe de forma específica las particularidades de la representación.

Abric (2001) también realiza una propuesta metodológica para la identificación y análisis de las representaciones en la investigación social, ejercicio que parte de la necesidad de un acercamiento plurimetodológico. Para realizar esta labor, se necesita conocer el contenido de la representación y su estructura interna (cómo se forma, cuáles son sus componentes) e identificar el núcleo central. Dada las ventajas que brinda, se utilizó este marco teórico para realizar la presente investigación.

A continuación, procederemos a describir dos aspectos relevantes de las representaciones sociales relacionados con la población que es objeto de investigación. Se trata de dos constructos: los prejuicios y las actitudes hacia dicha población. La revisión de estos aspectos permite observar de forma detallada cómo las representaciones existentes sobre la población gay y lesbiana operan en el cotidiano, es decir, en las actitudes hacia ellas. Además, se asocia determinadas características de tal población (como sexo, edad y religión, entre otras) y también características de personalidad a la elaboración de representaciones de contenido prejuicioso o estereotipado. Estos insumos permitirán analizar el contenido representacional de las entrevistas realizadas en el presente estudio.

4.2. ¿Cómo se forman los prejuicios y estereotipos hacia la población LGBTI y cómo se generan actitudes hacia ella?

El prejuicio es una evaluación negativa sobre un grupo de personas por alguna característica social compartida entre sus miembros. Un prejuicio formado es entendido como una verdad evidente que no requiere cuestionamientos (Cosme, Jaime, Merino & Rosales, 2007; Stangor, 2000). El prejuicio está en la base de la formación de los estereotipos, concepto definido como una visión o representación simplificada sobre un grupo que comparte determinada característica a partir de un acercamiento o contacto superficial con sus miembros (Cosme y otros, 2007). En este sentido, podríamos percibir a la homofobia como uno de los fenómenos sociales del prejuicio. La homofobia es definida como una articulación de creencias, representaciones, prejuicios y conductas prácticas que buscan la deshumanización de la persona homosexual, articulación que tiene a la base sentimientos de miedo, asco, repulsión o inadecuación. La lógica de trasfondo de la homofobia implicaría la existencia de un mandato heteronormativo que censura y condena las manifestaciones que no se ajustan a él (Borillo, 2001).

Al respecto, Gordon y Meyer (2007) definen un tipo específico de prejuicio: el prejuicio a la no conformidad de género, el cual implica un tratamiento diferencial y actitudes negativas hacia individuos cuya expresión de género no sigue los estereotipos tradicionales respecto a las normas y roles sociales que una mujer o un hombre debe seguir según determinada cultura. En consecuencia, los hombres gays menos masculinos y las mujeres lesbianas menos femeninas serían menos aceptados y valorados que aquellos que sí corresponden a las pautas de género establecidas, siendo los hombres gays más proclives a sufrir este tipo de prejuicio (Worthen, 2013).

Existen múltiples razones que explican la elaboración de actitudes hacia la población LGBTI. Una de estas alude al constructo «hipótesis de contacto», acuñado por Allport (1954), que sostiene que, a mayor nivel de contacto o cercanía con alguna población o experiencia, mayor es la probabilidad de reducir los sesgos hacia un grupo en particular. Dicho concepto es un predictor universal encontrado en los estudios sobre actitudes hacia la población LGBTI. Es decir, aquellos sujetos que reportan conocer a personas LGBTI tienen actitudes más positivas hacia ellas. Este es un predictor universal encontrado en los estudios hacia la población LGBTI (Smith y otros, 2009, citado en Worthen, 2013).

Por otro lado, Vásquez-Rivera, Nazario-Serrano y Sayers-Montalvo (2012) refieren una serie de factores que predicen las actitudes positivas y negativas hacia las personas gays y lesbianas. Dentro de los predictores de actitudes negativas se encuentran el ser hombre, los valores culturales negativos hacia la homosexualidad, la ideología tradicional sobre los roles de género, el fundamentalismo religioso, la pertenencia a una religión, el practicar la religión activamente, el cursar estudios de medicina y veterinaria y la creencia de que la homosexualidad se «adquiere» y que las causas de la homosexualidad son controlables.

4.3. Los estudios de género: aportes para la comprensión de la población LGBTI

A continuación, se procederá a revisar diversos aportes teóricos pertinentes realizados desde los estudios de género para la comprensión de la subjetividad de la población LGBTI.

4.3.1. Michel Foucault y la creación del sujeto anormal

Las formulaciones sobre el sujeto anormal surgen de reflexiones en torno a la imputabilidad de las personas que cometían delitos. A raíz de la revisión de informes de pericias psiquiátricas en materia penal del siglo XX —cuyo objetivo era determinar fallos de justicia sobre la responsabilidad o no de un sujeto y su correspondiente libertad o encierro—, Foucault (2011) comienza a hacer hincapié en la cualidad de verdad del discurso y en su poder para crear realidades e influir en la vida de los sujetos.

El discurso de aquel con poder para decidir sobre la vida de otro pasa por ser un discurso científico, calificado, que puede matar, salvar o hacer daño. El autor insiste en que la pericia psiquiátrica, más que describir el acto que puede o no ser punible, se centra en describir toda una conducta o personalidad que encarna lo inadecuado o delincuencial. No se refiere a un hombre que comete un delito, sino a una personalidad que es enteramente censurable y que causa el delito.

A partir de esta revisión, Foucault reconstruye qué era lo inadecuado y censurable, el objeto de abyección, para las sociedades de esa época y hace una historia de los procesos y técnicas de normalización (especialmente dirigidas al ámbito de la sexualidad), detectando a los personajes denominados «anormales». Estos, encuentra, se componen de tres figuras: el monstruo, el individuo a corregir y el onanista. En el caso del individuo a corregir —que es la figura que se relaciona con el tema investigado en este artículo—, surge a la par de los procesos disciplinarios de domesticación y control del cuerpo y del comportamiento emergentes desde el siglo XVII. Dicho sujeto no contraviene las leyes de la biología, sino que incomoda y cuestiona ámbitos sociales como la familia, la escuela, el vecindario, la ciudad. Ante esto, la sociedad debía ejercer una disciplina de control con el objetivo de enderezar y rectificar a los incorregibles. Así, frente a la figura de estos individuos, el encierro surge como un método que responde a «la necesidad de corregir, mejorar, llevar al arrepentimiento, provocar la vuelta a los *buenos sentimientos*» (Foucault, 2011, p. 299). El encierro implica exclusión y segregación, lo que está justificado en un intento «pedagógico» y «profiláctico» que pretende tanto corregir al inadecuado, enmascarando el castigo, como su curación.

4.3.2. Teorías contemporáneas sobre la orientación sexual y la identidad de género

Dentro del cuerpo teórico sobre el tema, es importante mencionar los aportes teóricos de Monique Wittig (2006). Esta autora propone que la categoría de sexo actúa como un dispositivo de dominación y subordinación al presuponer que en la biología (es decir, la diferencia de sexos anatómicos) reside la diferencia innata de los individuos. Entonces, la categoría de sexo norma las relaciones que constituyen lo que es ser hombre o mujer, basándose en la supuesta e incuestionable naturalidad biológica que toma como estandarte. Así, dicha categoría naturaliza el sistema de poder que está a la base de todo el funcionamiento de la sociedad: la obligación de reproducción en las mujeres y la heterosexualidad. De acuerdo a esto, la autora dice que la sociedad pone en marcha un sistema complejo para cuidar y hacer cumplir la categoría de sexo: las leyes, los procesos de socialización, el discurso de la ciencia, el discurso religioso, el discurso punitivo. La sincronía de todos estos sistemas ayudará a crear la ilusión de que antes del pensamiento está la incuestionable diferencia sexual y todas sus consecuencias.

En una propuesta teórica con algunas similitudes, Judith Butler (2001) argumenta que «hombre» y «mujer» son categorías construidas bajo una normatividad basada en un sistema binario de género en el cual hay una relación mimética y «evidente» entre sexo y género. Es decir, evidencia que es común referirse a un sexo «dado» y a un género «dado», sin cuestionar ni investigar cómo es que se construyen, a tal punto de tomarlos como naturales.

Butler afirma que el fundamento para esta concepción binaria se encuentra en la cualidad prediscursiva (material, natural) que se le adjudica al sexo. Además, sostiene que aquella materialidad inequívoca en realidad se construye a partir de discursos científicos al servicio de la política y de intereses sociales. Así, el género no sería la interpretación propia y cultural del sexo dado (concepto común en el imaginario colectivo) sino el medio discursivo a través del cual se producen «sexos naturales» (y sus conductas) como prediscursivos, previos a la cultura.

Si el género es el que construye el sexo y las prácticas «naturalizadas» que se enraízan en este, también dibuja los límites de lo posible (lo femenino y lo masculino) a través de lo que la autora denomina la performatividad. Al sostener que el género es performativo, Butler intenta decir que él, y las identificaciones que este implica, no son una instancia estable, sino que requieren de la continua recreación y reafirmación de actitudes, posturas, movimientos y estilos que se identifican como propios de la lógica binaria hombre-mujer.

Otro aspecto interesante de la obra de Butler es su descripción de la construcción de género y su relación con la identidad. Butler evidencia lo crucial del género en la inteligibilidad de alguien como un ser humano. Así, las personas solo se vuelven inteligibles cuando adquieren y demuestran características ajustadas a normas reconocibles y aceptables de género: representar correctamente las leyes del binarismo proveería «humanidad» a los sujetos.

Finalmente, Butler (2002) identifica las concepciones regulatorias que moldean la identidad de género: alineación, coherencia y continuidad entre sexo, género, deseo y práctica sexual. Es mediante la adecuación a estos parámetros, es decir, a las pautas heteronormativas sobre lo que es vivir «adecuadamente» cada una de estas instancias, que una vida puede considerarse humana y no aberrante.

4.4. Crítica de los estudios de género sobre la patologización de la diversidad sexual

Si bien el Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales IV (DSM) de la American Psychiatric Association (2001) retiró hace algunas décadas a la homosexualidad de la lista de trastornos mentales, la pérdida de este diagnóstico en tal manual no implica, necesariamente, su ausencia en el imaginario de los psicólogos, psicoanalistas o personas en general. Tal como señala Butler (2004), el diagnóstico

patologiza cuando, ante la presencia de individuos que no se ajustan ni definen por normas válidas socialmente (es decir, por la heteronormatividad), dictamina la existencia de maneras adecuadas o saludables de las subjetividades.

Respecto a la construcción de una identidad distinta a la norma, Butler (2004) enfatiza que la existencia del trastorno de identidad de género requiere ser analizado a profundidad y se pregunta: ¿si el DSM despatologiza la homosexualidad, por qué patologiza la identidad de género diversa, no hegemónica? ¿Acaso la patologización de un cuerpo que no calza en las normas heteronormativas no implica, a su vez, el reconocimiento de una posible elección de objeto fuera de la heteronormatividad?

La lógica que enmarcaría esta premisa es la de suponer que determinados atributos implican un deseo determinado, lo cual evidencia el trasfondo de una idea de complementariedad, en donde lo «femenino» es atraído por lo «masculino». Podemos encontrar más de esta visión rígida del género al mencionar la preferencia por actividades «propias» del sexo opuesto en los criterios diagnósticos del trastorno en el DSM. Es decir, una de las formas en las que el discurso psicológico concretiza la patologización es a través de sus alcances en la vida cotidiana de los individuos.

En esta línea, una crítica similar es la realizada por Eve Sedgwick (1993) al sostener que la despatologización formal de una elección de objeto cede paso a la nueva patologización de una atípica identificación de género, que podría contener la elección de objeto anteriormente patologizada, otorgándole nuevamente este estatus. En este sentido, Butler (2004) considera pertinente modificar la relación existente entre identidad de género y salud mental con el objetivo de despatologizarla. Al respecto, la quinta versión del manual, el DSMV (American Psychiatric Association, 2014), si bien ya no patologiza la diversidad genérica (al quitarle el rótulo de «trastorno»), utiliza el concepto de disforia de género, el cual no deja de tener una impronta naturalista, ya que se concibe la construcción genérica diversa desde el parámetro de lo disfórico o aquello que genera malestar por no adaptarse a la expectativa. Sin embargo, aunque se considere positiva esta modificación, es importante recordar que la «Clasificación internacional de enfermedades 10°» o «10°» (OMS, 2000) mantiene dentro del apartado «Trastornos mentales y de comportamiento» las siguientes categorías diagnósticas: «Trastornos de la identidad sexual» y «Trastornos psicológicos y del comportamiento del desarrollo de orientaciones sexuales».

4.5. Aportes de la psicología sobre la población LGBTI

Se considera oportuno mencionar cómo la psicología actual aborda y teoriza los conceptos de orientación sexual e identidad de género, así como conocer cuál es la posición oficial frente a la población LGBTI. La American Psychological Association (APA, s.f.) define la orientación sexual como la atracción sexual, emocional y afectiva, de características

duraderas y que no incluyen necesariamente conductas sexuales hacia otras personas; e implica un continuo desde la heterosexualidad exclusiva hasta la homosexualidad exclusiva. Esta gama de posibilidades incluye la bisexualidad, es decir, la atracción que una persona puede sentir hacia personas de su mismo sexo o de sexo opuesto.

Siguiendo con la APA, los estudios indican que la orientación sexual no es una característica unicausal sino resultado de una interacción compleja de factores biológicos, cognitivos y ambientales desde edades tempranas, sin necesidad de tener alguna experiencia sexual previa. Si bien algunos estudios tratan de identificar un correlato biológico de la orientación sexual, de acuerdo a la explicación anterior, la preferencia sexual de un individuo será distinta para cada persona.

La APA es enfática en señalar que la homosexualidad no es una enfermedad y atribuye la adjudicación de «enfermedad» a la homosexualidad en décadas pasadas a que los profesionales de salud mental contaban con información inexacta y tendenciosa sobre el tema, producto del prejuicio y la discriminación social correspondientes a aquellos tiempos. Es por esto que, en 1973, la American Psychiatric Association se propuso retirar la homosexualidad del manual oficial de trastornos mentales, cuestión antes mencionada. Sin embargo, algunos psicólogos, psiquiatras y terapeutas realizan terapias de reconversión de la orientación sexual, las cuales no solo representan una falta ética importante, sino que evidencian los prejuicios y conductas homofóbicas de las personas que las proponen (APA, s.f.).

Ante este panorama, la APA (s.f.) emitió una resolución en la que resalta la oposición de la psicología a la homofobia en el tratamiento de personas, ya que estas intervenciones no cumplen con los requisitos propios de toda actividad terapéutica: no son imparciales, revelan prejuicios sociales e ideologías homofóbicas, fomentan la discriminación de la población y pueden generar daños psicológicos en los pacientes —tales como ansiedad, depresión crónica, riesgo de *bullying*, dificultades en el establecimiento de relaciones, disfunción sexual, baja autoestima e ideación suicida— (Díaz y otros, 2001, citado en Vásquez-Rivera y otros, 2012).

La revisión teórica realizada nos permitirá en lo siguiente comprender y analizar las representaciones de los y las participantes sobre la orientación sexual y la identidad de género de las personas gays y lesbianas.

5. RESULTADOS

A continuación, se describirán las representaciones de la orientación sexual (definición y formación) y la identidad de género (definición y formación) y las explicaciones psicológicas sobre la homosexualidad y el lesbianismo en los profesionales con los cuales se realizó este estudio.

5.1. Definiciones de orientación sexual

5.1.1. Orientación sexual como atracción

La mayoría de los y las participantes definen a la orientación sexual como la atracción que una persona siente por personas de su mismo sexo o de sexo diferente. Las explicaciones se dividen entre las que se enfocan en el componente sexual y físico de la atracción y aquellas que incluyen elementos de afectividad, siendo estas últimas elaboraciones explicativas más complejas, como la siguiente.

En otros países se llama la orientación socioafectiva y se define como el proceso sexual en donde se experimenta la atracción afectiva erótica y sexual hacia otra persona. Esa persona puede ser del mismo sexo si es una orientación homosexual, o del otro sexo si es heterosexual, o experimentarse hacia ambos sexos, [lo] que podría configurar una orientación bisexual (Diego, 32 años).

Para este grupo de entrevistados, la orientación sexual no responde únicamente a un elemento corporal o biológico del ser humano (este punto será desarrollado de forma extensa en el apartado «Formación de la orientación sexual»), sino implica un proceso social y afectivo.

5.1.2. Orientación sexual como un componente ligado al sexo biológico

En menor medida, se define a la orientación sexual como resultado del sexo biológico. En estos casos, se entiende que, si la persona nace biológicamente hombre, le corresponde tener una orientación sexual heterosexual producto del componente biológico. Las teorías que explican este suceso aluden a la exposición hormonal del feto en la época de gestación. Cabe mencionar que los ejemplos de los y las entrevistadas están enfocados en la imagen del hombre gay y no en la de la mujer lesbiana.

¿La orientación sexual? Ya, si yo me identifico como mujer y... mis conductas tienen que ir de una forma, acordes a eso. Entonces ahí están los héteros. Eso ya va de acuerdo con las relaciones de pareja que formes, creo (Berenice, 47 años).

5.2. Formación de la orientación sexual

5.2.1. La orientación sexual como un fenómeno multicausal

Este es el único eje de análisis en el que se brinda una sola categoría explicativa, dado que la mayoría de participantes coinciden en afirmar que la orientación sexual debe ser explicada como un fenómeno complejo y multicausal, que incluye variables internas corporales y genéticas, variables ambientales, vínculos y experiencias vitales.

Esta definición es muy acorde a la postura oficial de la APA (s.f.). Dentro de las variables ambientales y vínculos, resalta el papel de los patrones de identificación con las figuras parentales y la crianza, aunque no se precisa exactamente cómo es que esto se da en la orientación sexual.

¿Qué hace que te atraiga una o la otra como tu objeto? No lo sé al 100%, pero creo que la combinación de factores, externos más que nada. Yo creo que tiene que ver más con cómo te han querido, el vínculo que te hace sentir «quiero ser como» o «quiero tenerlo» (Zoe, 50 años).

Sobre el momento en el que se forma la orientación sexual, los y las participantes coinciden en afirmar que ello ocurre antes de la adultez, siendo la adolescencia la etapa de consolidación. Emerge también, en algunos casos, la precisión de que tanto la orientación sexual heterosexual como la homosexual requerirían una explicación. Es decir, no se da por sentado que la orientación sexual heterosexual sea un proceso «natural» y unívoco. Unido a esto, aparece la idea de que todos los seres humanos, al principio de la vida, partirían de un estado de bisexualidad inicial.

Freud decía que todos tenemos una predisposición constitucional a la bisexualidad. Esto quiere decir que cuando nacemos no tenemos claramente definido qué cosa nos va a gustar o dar placer y, de niños, cualquier cosa nos puede dar placer o gustar. Freud también decía que «tan importante es entender por qué una persona es homosexual como entender por qué una persona es heterosexual» (Juana, 58 años).

5.3. Definición de identidad de género

5.3.1. *Identidad de género como sentimiento personal*

Los entrevistados que afirman esta postura definen la identidad de género como aquello que la persona siente y piensa sobre sí misma. Esta amplia definición toma los estándares sociales sobre lo que es masculino y femenino dentro de su conformación; en otras palabras, el concepto hace referencia a cómo uno se posiciona respecto a lo masculino y lo femenino, siendo estas dos últimas instancias conformadas por mandatos culturales sobre lo que es adecuado para cada una de estas identidades. La definición no problematiza esta «adecuación» a los mandatos culturales, ni critica la dicotomía aparentemente excluyente entre lo masculino y lo femenino. Sin embargo, se precisa que la identidad de género no depende únicamente del sexo biológico —es decir, no tiene por qué coincidir con la genitalidad— ni está ligada con la orientación sexual del sujeto.

Es cómo se define una persona a partir de categorías sociales. El género es un concepto que está socialmente construido. Social y arbitrariamente se define qué

es femenino y masculino. Las personas tienen procesos identificatorios con esas categorías y el mix de cómo se construyen esas categorías a nivel consciente e inconsciente sería la identidad de género (Pedro, 37 años).

La persona se siente internamente de una forma que puede coincidir o no con su genitalidad, con sus órganos sexuales genitales, que es lo más visible, y aparte de esa identificación a la vez asimila ciertas competencias como formas de pensar, sentir o actuar de acuerdo a lo que la sociedad espera o no espera de él (Diego, 32 años).

5.3.2. Identidad de género como correcta identificación con el sexo

Un segundo grupo de participantes describe la identidad de género como la correcta identificación con el sexo al que pertenece. Esta definición sugiere un mandato de adecuación a la heteronormatividad, un «deber ser» justificado en el discurso médico. En este sentido, las características asociadas a la identidad de género tendrían un basamento biológico: las creencias, sentimientos y conductas relacionadas con la identidad de género serían producidas, en su mayoría, por causas biológicas y corporales. No se considera importante ni se hace mención a la masculinidad y a la femineidad como características culturales. Estas definiciones suelen ser más concisas y poco profundas respecto a la teorización anterior.

Es como cada persona se identifica con su sexo. Yo nazco mujer y me identifico con mi femineidad, ¿no? (Berenice, 47 años).

5.3.3. Confusión entre persona gay y persona trans

Otro aspecto que revela la vaguedad conceptual respecto a la identidad de género es la confusión entre el hombre gay y la persona trans. Algunos participantes utilizan de forma indistinta ambas identidades para referirse a un hombre con algunas características performativas femeninas. Estas nociones muestran un gran desconocimiento sobre las características de las mujeres trans, refiriendo atributos en torno al «escándalo» y «falsedad» que representaría esta identidad.

Hay psicólogos que son homosexuales militantes y aunque nunca los he visto, me han contado que en congresos de afuera se presentan vestidos como drag para escandalizar [...]. Cuando yo era estudiante y pasaba por la avenida Arequipa y había los homosexuales que se vestían de mujer y venían y les pegaban, yo creo que eso ahora sucede menos (Juana, 58 años).

En clases populares, si eres gay, adscribiendo el género femenino y vistiéndote de mujer y adoptando una vida femenina, te va mejor, hay menos discriminación. O sea, antes de quedarte a mitad de camino. Mejor no gay, mejor ser mujer. A veces voy a Gamarra y me doy cuenta: «Este ayer ha tenido que estar disfrazado» (Mauricio, 48 años).

Las representaciones sobre la persona trans son patologizantes y segregadoras de forma explícita, pues se la vincula con la clandestinidad y se la ubica en posiciones periféricas de la ciudad en términos simbólicos («pasaba por la avenida Arequipa», «a veces voy a Gamarra») y en contextos de «pobreza» (al aludir al trabajo sexual y a las clases populares). El discurso ubica a las trans en la periferia y está inundado de prejuicios y estereotipos, como, por ejemplo, decir que la violencia en la vía pública hacia las personas trans es menor hoy en día o el creer que una persona gay que se viste «de mujer» soportará menos discriminación. Un elemento adicional que es importante señalar es la adjudicación a la persona trans de la cualidad de farsa: hablar de la performatividad en términos de «disfraz» («Este ayer ha tenido que estar disfrazado»), lo que iría ligado a provocar un impacto o escandalizar a los demás («se presentan vestidos de *drag* para escandalizar»), implica un cuestionamiento a la validez de la subjetividad trans y a sus posibilidades de construcción identitaria fuera de la matriz heteronormativa. Además, se equipara a la persona gay con la persona trans, operación que, además de reflejar profundo desconocimiento y confusión en torno a lo trans, nos hace pensar en que lo gay también sería representado con estos matices negativos.

5.4. Formación de la identidad de género

5.4.1. La identidad de género como producto de las identificaciones con el padre y la madre

En este caso, la formación de la identidad de género se explica por el papel de los padres del niño o la niña, especialmente en la identificación. No es que se deje de lado el elemento biológico o cultural, sino que se da mayor peso al papel de la identificación. Las imágenes e información que los padres y madres brindan (de forma consciente y no consciente) sobre cómo ser y la valoración que dan a determinados atributos son ingredientes principales en la conformación de la identidad de género del sujeto para estos participantes. En ellos este fenómeno se puede apreciar claramente desde los primeros años de vida del sujeto.

Una teoría que es prevalente y que se forma a principios de la vida es más o menos cuando los padres y el médico te dicen «es una mujer o hombre». Entonces eso hace que se te asigne un sexo, perteneces acá o allá y se te va tratando así y de repente hay un montón de cosas que serían estereotípicas (como los juguetes que te dan, la ropa) pero también estoy segura que hay comunicaciones inconscientes. Por ejemplo, una madre desea tener una niña y sale un niño, de repente él se llama Juanito, pero su madre por comunicación inconsciente le dice Juanita y en algún momento eso puede aparecer en la conducta del niño (Juana, 58 años).

Tenía un amigo del colegio recontra afeminado, todo el mundo lo fastidiaba pero no es, ¿ya? No es. Lo conozco bien, tiene esposa e hijos. Claro, que el que tenga hijos no quiere decir que no sea, ¿no? No es demostración de nada, pero él no. Él era afeminado porque era huérfano de padre a los dos años y vivía con una mamá histérica y con hermanas histéricas que eran mayor que él, entonces, lo trataban con delicadeza y el respondía con delicadeza, así de simple (Humberto, 61 años).

En ambos casos, la madre o la feminidad es aquello que influye en la identidad de género del niño (no de la niña, los ejemplos están centrados en varones). Esta influencia de la madre es entendida como una falla, por los contextos a los que se liga: el fallecimiento del padre o la personalidad de la madre. Respecto a lo primero, se ha detectado el discurso que asocia un vínculo debilitado entre el padre y el hijo (o entre la madre y la hija) como explicación posible de la homosexualidad (Nicolosi, 1991, citado en Haldeman, 2002). En cuanto a la personalidad de la madre que influye en la identidad de género del niño, ella es representada como alguien con un deseo excesivo que no puede controlar al ser inconsciente (llamar a su hijo de forma femenina) y como «histérica». En esta última representación, la de la mujer histérica, se da un reduccionismo y un contenido afectivo denigrante hacia la mujer, o hacia lo femenino, a diferencia del primer caso en el que sí se incluye explicaciones ligadas a la socialización en general.

5.4.2. La identidad de género como un fenómeno multicausal

En segundo lugar, hay participantes que afirman que la identidad de género, al igual que la orientación sexual, es un fenómeno multicausal, que incluye componentes biológicos, vinculares, de la cultura y experiencias varias. El peso que se le da al componente biológico varía según cada participante, pero no es el mayoritario. A diferencia de la orientación sexual, la identidad de género sería un proceso en constante formación, pero con una carga importante en los primeros años de vida del ser humano.

Desde chicos, vas adquiriendo cosas. Ya desde la panza cuando los papás saben el sexo del bebé hay una serie de cosas que se van depositando, desde el nombre, el trato, cómo le hablas, desde el tema del vínculo, desde lo que representa criar un hombre o una mujer, ya van depositando cosas que tienen que ver con el tema de género, no solo con el sexo. Con lo que nacemos es el sexo, de ahí viene todo lo demás, lo cultural. La cultura para mí condiciona (Antonio, 35 años).

5.5. Explicación psicológica sobre la homosexualidad y el lesbianismo

A continuación, se presentarán tres argumentos formulados por los y las participantes para explicar la homosexualidad y el lesbianismo. Es importante mencionar

que emergen dos explicaciones relacionadas con la patologización: la homosexualidad y el lesbianismo como una falla o problema producido por las figuras de cuidado y la patologización de la identidad de género trans. Al respecto, si bien la población trans no fue considerada como parte del presente estudio, se considera oportuno exponer esta tendencia hacia su patologización, así como mostrar algunas posturas contrarias a dicho prejuicio.

5.5.1. La homosexualidad y el lesbianismo como un fenómeno multicausal

La mayoría de participantes coincide en señalar que la homosexualidad y el lesbianismo son orientaciones sexuales cuya explicación es multicausal: factores ambientales, culturales, vinculares y biológicos (sin poner especial énfasis en alguno de estos, sino en la interacción de todos). Además, se sostiene que el estudio de las orientaciones sexuales homosexuales y lésbicas comparte las mismas dinámicas de formación que la orientación sexual heterosexual.

Dentro de esta postura, ninguna de ambas orientaciones sexuales sería una patología. Muchos entrevistados aluden a aportes actuales de la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis para sostener sus argumentos (APA, s.f.). También dan cuenta de los cambios, dentro de su propia perspectiva, en torno a la patologización de la homosexualidad: antes los manuales psiquiátricos la consideraban como una patología, ahora ya no. A pesar de este cambio, los y las participantes dan cuenta de que aún en sus gremios hay profesionales que patologizan estas orientaciones sexuales y promueven tipos de intervenciones correctivas y discriminatorias.

5.5.2. La homosexualidad y el lesbianismo como producto de una falla, como un problema

En una parte de los y las participantes emergen explicaciones que aluden a la homosexualidad y el lesbianismo como una falla o un problema en el sujeto. Este tipo de verbalizaciones surgen de manera espontánea y no responden a una pregunta específica de la guía de entrevista. La homosexualidad y el lesbianismo como falla o problema surge cuando el rol de los padres ha sido «inadecuado» y la configuración familiar «promueve» ese tipo de orientación sexual (padre ausente, padre muy machista, madre muy sobreprotectora, padres que tratan a su hijo como alguien del sexo opuesto). Es importante mencionar que, en este tipo de concepciones, se piensa más en el hombre homosexual que en la mujer lesbiana:

Yo rechazaría cualquier estudio que me diga que $a + b = c$, siempre; pero sí hay recurrencias: en el tipo de familia, mamá sobreprotectora, papá violento y florecidamente macho acercan la posibilidad de que haya hijos gays de todas maneras, pero ¿cuántas familias [con estos rasgos] hay y no se cumple? En una reunión con

los papás de un chico, el padre me dice que de lo que tiene miedo es que su mamá lo apapacha y él quiere que su hijo no sea gay. Yo le digo: «Yo no conozco a tu hijo, pero estoy seguro que tú le estas metiendo un empujón hacia el mundo gay; si no es, lo estás convirtiendo porque estás produciendo la idea de masculinidad que yo al verla la rechazaría. Más bien, si te preocupa eso, acércate a tu hijo, haz cosas con tu hijo» (Mauricio, 48 años).

La figura de un padre ausente también fue mencionada en representaciones anteriores como causa o explicación de la identidad de género de la persona gay, mientras que un nuevo elemento es el concebir al padre como el responsable de la aparición del hijo gay. Aquí, lo gay es entendido como un rechazo hacia la masculinidad hegemónica encarnada por el padre, entendida como agresiva y distante. Lo interesante aparece en el fraseo y en las medidas correctivas que el psicólogo sugiere para evitar ese «empujón hacia el mundo gay»: el padre debe aparecer y acercarse al hijo de una forma «adecuada», pues el vínculo debilitado entre ambos fomentaría ese empujón (Nicolosi, 1991, citado en Haldeman, 2002). En suma, se da una medida disciplinaria para prevenir la emergencia de lo gay en un discurso regulador sobre lo que debería ser (Butler, 2004; Foucault, 2011).

5.5.3. Patologización de la identidad de género en las personas trans

Si bien la población trans no es objeto del estudio, en este emergió información espontánea sobre la representación que se tiene de este grupo. Es llamativo que la identidad de género trans sea considerada como una manifestación ligada a la patología, operando aquí el prejuicio respecto a la no conformidad de género (Gordon & Meyer, 2007). Específicamente, las personas trans son entendidas como sujetos que están «fuera de la realidad» o tienen poca «cordura». Así, los movimientos performativos que realizan serían producidos por un delirio psicótico.

Acá la pregunta es ¿qué cosa es patológico? Si la homosexualidad es patológica o la personalidad es patológica. Entonces hay homosexuales que son patológicos y hay heterosexuales que son profundamente patológicos; y hay heterosexuales que no. Si tú hablas de un continuo entre la salud y la psicosis más atroz, tú vas a encontrar homosexuales a todo lo largo del espectro y heterosexuales a todo lo largo del espectro. Por lo menos, lo que yo pienso, es que la homosexualidad *per se* no es lo que es patológico. Pero yo sí pienso que una persona que tiene identidad de género confusa es más patológica que una persona homosexual, porque el homosexual sabe quién es, el que tiene un problema de identidad de género, no lo sabe. Por ejemplo, una persona que es un hombre y cree que es una mujer encerrada en el cuerpo de un hombre. Eso yo lo considero que es un pensamiento delirante y en ese sentido más cerca del extremo más patológico (Juana, 58 años).

Cabe mencionar que la patologización de la identidad de género trans es un tema de polémica dentro de la disciplina. Y no deja de ser curioso que sea la identidad de género y no la orientación sexual el área en donde emerjan visiones patológicas. La construcción del nuevo anormal, del individuo a corregir (Foucault, 2011), tiene como personaje manifiesto ya no al sujeto gay sino a la mujer trans: sus comportamientos y subjetividad son «irreales» o «inválidos», lo que se funda en un discurso incuestionable (el discurso psiquiátrico). Al hablar de la «identidad de género confusa», la enunciante de dicha representación hace una clasificación diagnóstica (Butler, 2004) que alude a una confusión desde la matriz heterosexual, desde el pensamiento heterosexual, que solo puede hacer inteligibles a las personas según las categorías binarias, puras y perfectamente separadas de lo masculino y lo femenino (Wittig, 2006). En esta línea, cabe retomar la pregunta de Butler (2004): si la patologización de la identidad de género diversa o no hegemónica no implica la patologización de una orientación sexual o un deseo.

Por el contrario, otros —pocos— participantes tienen una visión crítica sobre este aspecto, incluso promoviendo dentro de su propia práctica espacios inclusivos hacia esta población. Cabe señalar que uno de estos era un psicólogo sensible al trabajo con la población LGBTI y que realiza trabajo actualmente en atención a personas LGBTI de bajos recursos.

Acá tenemos personas trans masculinos, trans femeninas. Entonces el primer reto es que la persona sienta que su característica sexual, sea su identidad de género o su orientación sexual, no es algo que alarma al profesional. Cuando vienen es un trato igual, se sienta en la misma sala de espera, con el niño, la niña, la mamá, el papá. El martes pasado vino una persona trans y justo había una mamá y un niño y ella se sentó a su costado. Como yo la atendí, le pregunté «¿Y cómo te sentiste?», ella dijo «Me sentí bien, porque sentí que no tengo que estar oculta» (Diego, 32 años).

A manera de síntesis, se observa que a pesar del reconocimiento —por parte de los y las entrevistadas— de la construcción de la identidad de género y la orientación sexual como elementos culturales y experienciales, aún se encuentra muy presente —sobre todo en el ámbito de la construcción de la identidad de género— la diferencia sexual como un factor que explica la identidad de género y la orientación sexual. Así, al darle peso explicativo a la biología habría una naturalización de características y comportamientos: estos se explicarían por una relación mimética y evidente entre el sexo y el género, teniendo el sexo una cualidad prediscursiva imposible de cuestionar (Butler, 2001).

Sin embargo, también se le da un peso importante —aunque en segundo plano— a lo cultural, a la crianza, como espacio que alienta o dificulta el curso «natural» de comportarse según el sexo. Se detecta ausencia de información y de explicaciones

interdisciplinarias sobre la identidad de género, la orientación sexual y las subjetividades de las personas gays y lesbianas. Así, pareciera que los y las participantes ignoran que ni el género ni la sexualidad son atributos naturales del sexo o la biología y que incluso estas categorías, tan poco cuestionadas, se originan en representaciones culturales hegemónicas (Butler, 2001). Ellos tampoco contemplan que los discursos científicos pueden estar al servicio de intereses políticos y sociales (Butler, 2001; Foucault, 2011) para mantener un statu quo heteronormativo. En este sentido opera la violencia estructural: no es que estos psicólogos y psicólogas en particular elaboren representaciones que revelan una asociación entre la inadecuación y la identidad de personas gays y lesbianas. Estos profesionales no son más que representantes de la violencia estructural en la que todas las personas construyen, en algún momento, sus concepciones o verdades sobre estos temas.

6. CONCLUSIONES

De los resultados de esta investigación emergen dos conclusiones: la existencia de confusión o simpleza en las definiciones teóricas sobre la orientación sexual y la identidad de género (sobre todo en el caso de esta última) y el mantenimiento de contenidos que patologizan la identidad de género no heteronormativa.

Sobre la orientación sexual, el núcleo central de la representación sobre este concepto es el de atracción, definición algo concisa pero coherente dentro de las propuestas teóricas actuales de la psicología (APA, s.f.). Además, en el discurso de los y las participantes tiende a considerarse solo dos orientaciones sexuales (la homosexual y la heterosexual), olvidando la bisexualidad y confundiendo la homosexualidad con la transexualidad. Es interesante esta omisión, ya que replica el parámetro de comprensión heteronormativo y dicotómico (Wittig, 2006).

El componente periférico de esta representación es la definición de la orientación sexual como un componente ligado únicamente al sexo biológico, lo que no coincide con la representación sobre la formación de la orientación sexual (en la cual solo aparece una categoría: como fenómeno multicausal). Considerar la orientación sexual como producto únicamente de lo biológico va en contra de las posturas oficiales desde la psicología, en las que se enfatiza que si bien algunos estudios tratan de identificar un correlato biológico de la orientación sexual (conceptualizando la heterosexualidad y la homosexualidad como algo innato), la explicación para la preferencia sexual de un individuo será distinta para cada persona (APA, s.f.). Además, adjudicar a la biología el deseo u orientación sexual implica dar un peso mayor al sexo que a la cultura, fenómeno común en la sociedad, al asumir que existe un sexo «dado» y un género «dado», sin cuestionar ni investigar cómo es que se construyen, a tal punto de tomarlos como naturales (Butler, 2001).

Esta impronta naturalista continúa presente en las representaciones en torno a la definición de identidad de género. Si bien esta tiene como núcleo central la idea de que es un sentimiento personal y subjetivo, sus dos componentes periféricos aluden a elementos normativos: la identidad de género como la «correcta» identificación con el sexo y la confusión entre la identidad trans y la identidad del hombre gay. Esta incongruencia nos permite hipotetizar que, en este caso, el núcleo central podría responder a un intento de los y las psicólogas de no mostrarse abiertamente prejuiciosos. Incluso, podríamos postular que la presencia de dos atributos contradictorios frente al núcleo central revelaría que este no sería tal.

Sobre la correcta identificación con el sexo, podemos concluir que esta definición implica, nuevamente, la supremacía del cuerpo y la biología en el comportamiento de las personas. Pero lo que resulta más llamativo es la idea de adecuación subyacente al adjetivo «correcta» respecto a la identidad de género, lo cual respondería a la presencia del prejuicio sobre la no conformidad de género (Gordon & Meyer, 2007) y a la detección del no cumplimiento de las concepciones regulatorias de la identidad de género (Butler, 2002): alineación y coherencia entre sexo y género. La lógica de trasfondo implicaría la existencia de un mandato heteronormativo que censura y condena las manifestaciones que no se ajustan a dicho modelo (Borillo, 2001).

El siguiente eje de análisis aborda la formación de la identidad de género. El núcleo central de esta categoría es concebirla como producto de las identificaciones con el padre y la madre; si bien se nombran otras influencias, se da importancia casi definitiva a los primeros años de vida y a la socialización durante esa etapa. Es decir, la «adecuada» identificación con el sexo y sus comportamientos será facilitada —o no— por la identificación con la madre y el padre. Al respecto, la formación de la identidad de género de una persona homosexual se da en un contexto de «falla»: ya sea ausencia del padre o vínculos debilitados con este, ya sea presencia «excesiva» de la madre en la vida del hijo. La idea de falla sugiere, nuevamente, la noción de inadecuación o anormalidad.

En cuanto a la explicación psicológica sobre la homosexualidad y el lesbianismo, ocurre algo similar a la definición de la identidad de género: a pesar de que el núcleo central es concebirlas como fenómenos multicausales (definición que concuerda con las posturas contemporáneas de la psicología), los componentes periféricos sostienen una visión de matiz patológico: la homosexualidad y el lesbianismo como producto de una falla y la patologización de las mujeres trans. Ver a la homosexualidad y el lesbianismo como producto de un problema sugiere que homosexuales y lesbianas carecieron de una «guía» o soporte familiar, tuvieron padres ausentes o machistas y madres intrusivas y sobreprotectoras. Es decir, la «responsabilidad» de la homosexualidad y el lesbianismo recaería en una función parental inadecuada, que no propiciara la identificación con el género «que correspondería». Decimos «género» porque los ejemplos que colocan

los entrevistados están enfocados en la performatividad no heteronormativa y no en el deseo o la orientación sexual. Es decir, la inadecuación o patologización de la homosexualidad y el lesbianismo estaría ligada a la performatividad no heteronormativa y al prejuicio de la no conformidad genérica, aludidos anteriormente.

La persona trans es comprendida en términos psicopatológicos: su identidad sería producto de un delirio psicótico. En el estudio emerge la influencia de la psiquiatría en las representaciones, disciplina que desde el siglo XIX colocó a la diversidad sexual (en ese momento la homosexualidad, más recientemente la patologización de la identidad de género trans) el estatuto de perversión y de conductas «peligrosas» para la sociedad (Foucault, 2011). Al ser las personas trans no inteligibles (Butler, 1990) a causa de su comportamiento «discordante al sexo», ¿no podrían tener el hombre gay femenino y la mujer lesbiana masculina una valoración similar? ¿La patologización de la persona trans no respondería al cuestionamiento del pensamiento heteronormativo (Wittig, 2006) que domina a los y las entrevistadas y les sirve para entender el mundo, lo adecuado, lo patológico y lo sano?

Así, la adecuación de la identidad de género a parámetros heteronormativos representaría un criterio de salud mental para los y las psicólogas participantes del estudio. Al tratar de determinar por qué no emerge este componente en la orientación sexual, es oportuno aludir a la existencia de los manuales psiquiátricos. En la actualidad, ninguno de ellos considera a la homosexualidad como una patología. El debate surge en torno a la identidad de género, atributo que aún es patologizado de no corresponder a lo esperable. Tal como señala Butler (2004), el diagnóstico patologiza cuando, ante la presencia de individuos que no se ajustan ni se definen por normas válidas socialmente, dictamina la existencia de maneras adecuadas o saludables de subjetividades. Así, el diagnóstico aparecería como un discurso regulador sobre lo que se debería ser, teniendo consecuencias graves en el imaginario de la sociedad y en la manera en la que los individuos «diagnosticados» serían tratados por la misma.

Finalmente, es importante recalcar que el análisis anteriormente realizado debe enmarcarse dentro de un contexto macrosocial. No se trata únicamente de que los y las participantes tengan una visión heteronormativa a causa de la influencia de la disciplina psicológica y de su propia posición subjetiva ante la diversidad sexual. Ellos y ellas han sido modelados también por la situación social de nuestro país —la violencia estructural, la discriminación, los déficits educativos, la excluyente noción de ciudadanía— y podríamos preguntarnos si acaso no son representantes de la complejidad de tendencias dentro de las teorizaciones sobre la diversidad sexual en el Perú. Al mismo tiempo, es un ejercicio ético reflexionar sobre estos temas para replantear y criticar lo que las disciplinas psicológicas están aportando en el entendimiento y despatologización de la población LGBTI en nuestro país.

Fondo Editorial PUCP

BIBLIOGRAFÍA

1. Introducción

- Bauman, Zygmunt (2006). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, Anthony & Philip W. Sutton (2014). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Muñoz, Fanni & Vanessa Laura (2017). «Género» y la denominada «ideología de género» en educación: entre el diálogo y el rechazo a la diversidad. En *Perú hoy. El arte del desgobierno* (pp. 203-220). Lima: Desco.
- Richard, Nelly (1993). *Masculino/femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.
- Segato, Rita (2018). «Mirando los fundamentalismos: género y decolonialidad desde América Latina». Conferencia en la Escuela de Posgrado-Maestría en Estudios de Género, 18/9/18. Lima: PUCP.
- Silva Santisteban, Rocío (2017). *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*. Lima, Madrid y Barcelona: Demus, CMP Flora Tristán, Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, Entrepueblos y Aieti.

2. Sistemas de género: balance, perspectivas, desafíos / Jeanine Anderson

- Anderson, Jeanine (1997). *Sistemas de género, redes de actores y una propuesta de formación*. Montevideo: CEAAL.
- Anderson, Jeanine (2007). Los estudios de género y sus alcances. En Luz Gabriela Arango y Yolanda Puyana (comps.), *Género, mujeres y saberes en América Latina* (pp. 63-82). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Anderson, Jeanine & Janina León (2006). *El enfoque de género en la investigación del CIES*. Lima: CIES.
- Burns, Tom & Helena Flam (1987). *The Shaping of Social Organization. Social Rule System Theory with Applications*. Londres: Sage.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.

- Fraser, Nancy (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Hochschild, Arlie Russell (2008). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz.
- Lamont, Michele (2000). *The Dignity of Working Men: Money, Morality and Manners*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MacKinnon, Catherine (1982). Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7, 515-544.
- Medina, José (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Meneley, Anne (1996). *Tournaments of Value. Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nussbaum, Martha (2008). Human Capabilities, Female Human Beings. En Thomas Pogge & Darrel Moellendorf (eds.), *Global Justice. Seminal Essays* (pp. 495-552). St. Paul: Paragon.
- Okin, Susan Moller (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Nueva York: Basic Books.
- Ortner, Sherry B. (1996). *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon.
- Papanek, Hanna (1990). To Each Less than She Needs, From Each More than She Can Do: Allocations, Entitlements, and Value. En Irene Tinker (comp.), *Persistent Inequalities. Women and World Development* (pp. 162-181). Oxford: Oxford University Press.
- Reygadas, Luis (2008). *La apropiación. Destejiendo las redes de la desigualdad*. CDMX: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ridgeway, Cecilia L. (2011). *Framed by Gender. How Gender Inequality Persists in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Ridgeway, Cecilia & Shelley Correll (2004). Unpacking the Gender System: A Theoretical Perspective on Gender Beliefs and Social Relations. *Gender and Society*, 18(4), 510-531.
- Rosaldo, Michelle (1979). Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica. En Olivia Harris & Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo* (pp. 153-180). Barcelona: Anagrama.
- Rubin, Gayle (1997). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. En *Género: conceptos básicos* (pp. 41-64). Lima: PUCP.
- Sanday, Peggy Reeves (1981). *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya (1990). Gender and Cooperative Conflicts. En Irene Tinker (comp.), *Persistent Inequalities. Women and World Development* (pp. 123-149). Oxford: Oxford University Press.
- Thorne, Barrie (1993). *Gender Play. Girls and Boys in School*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Tilly, Charles (1991). *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*. Madrid: Alianza.
- Valian, Virginia (1998). *Why so Slow? The Advancement of Women*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Vásquez del Águila, Ernesto (2014). *Being a Man in a Transnational World. The Masculinity and Sexuality of Migration*. Nueva York: Routledge.
- Young, Iris Marion (1997). *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. Princeton: Princeton University Press.

3. Los estudios de género en el Perú. Aportes desde la antropología / Norma Fuller

- Agüero, Ayleen & Mariana Barreto (2012). *El nuevo perfil de las mujeres rurales jóvenes en el Perú*. Documento de trabajo. Lima: IEP.
- Anderson, Jeanine (1985). Los sistemas de género y el desarrollo de la selva. *Shupubui*, 85 (X-35-36), 335-345.
- Arias, Rosario & Carlos Eduardo Aramburú (2000). *Uno empieza a alucinar... Percepciones de los jóvenes sobre sexualidad, embarazo y acceso a los servicios de salud: Lima, Cuzco e Iquitos*. Lima: Redes Jóvenes / Fundación Summit.
- Bant, Astrid (1994). Parentesco, matrimonio e interés de género en una sociedad amazónica: el caso aguaruna. *Amazonía Peruana*, 24, 77-103.
- Bant, Astrid; María Heise & Lilian Landeo (1999). *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Barclay, Federica (1985). Para civilizarlas mejor: reflexiones acerca de los programas de desarrollo para mujeres en las sociedades amazónicas. *Shupubui*, 35-36, 289-302.
- Belaunde, Luisa Elvira (2005). *El recuerdo de la luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM.
- Belaunde, Luisa Elvira (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. En Jeanine Anderson, Luisa Elvira Belaunde, Rita Borquez, María del Rosario Castro, Julia Cuadros, María Cuvi, Alejandro Diez, Karin Flores, Elizabeth López, Flor Edilma Osorio & Patricia Ruiz Bravo, *La mujer rural. Cambios y persistencias en América Latina* (pp. 181-206). Lima: Cepes.
- Bourque, Susan & Kay Warren (1981). *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in two Peruvian Towns*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Buvinic, Marya (1990). *La vulnerabilidad de los hogares con jefatura femenina: preguntas y opciones de política para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: UN Cepal.
- Callirgos, Juan Carlos (1996). *Sobre héroes y batallas: los caminos de la identidad masculina*. Lima: Escuela para el Desarrollo / Demus.
- Cárdenas, Nora; Oscar Espinosa & Patricia Ruiz Bravo (2011). *Construyendo agendas: género y pueblos indígenas*. Lima: Oxfam América.

- Castro Bernardini, María del Rosario (2005). «Mujeres profesionales jóvenes: redefinición de los roles tradicionales femeninos». Tesis de licenciatura en Sociología. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Correa, Norma & Terry Roopnaraine (2014). *Pueblos indígenas y programas de transferencias condicionadas. Estudio etnográfico sobre la implementación y los efectos socioculturales del programa Juntos en seis comunidades andinas y amazónicas del Perú*. Lima: BID / PUCP / IPFRI.
- Deere, Carmen Diana & Magdalena León (1986). *La mujer y la política agraria en América Latina*. CDMX: Siglo XXI.
- Deere, Carmen Diana & Magdalena León (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Programa de Estudios de Género / Tercer Mundo.
- De la Cadena, Marisol (1996). Las mujeres son más indias. En Patricia Ruiz Bravo (ed.), *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy* (pp. 181-202). Lima: PUCP.
- De la Cadena, Marisol (2000). La decencia en el Cusco de los años 20: la cuna de los indigenistas. En Narda Henríquez (comp.), *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana* (pp. 249-314). Lima: PUCP.
- Diez, Alejandro (2012). Tres utopías sobre la propiedad femenina (absoluta) de la tierra. Reflexiones a partir del acceso de mujeres campesinas a tierras comunales en Huancavelica. En Jeanine Anderson, Luisa Elvira Belaunde, Rita Borquez, María del Rosario Castro, Julia Cuadros, María Cuví, Alejandro Diez, Karin Flores, Elizabeth López, Flor Edilma Osorio & Patricia Ruiz Bravo, *La mujer rural. Cambios y persistencias en América Latina* (pp. 85-116). Lima: Cepes.
- Dole, Gertrude (1974). The Marriages of Pachco: A Woman's Life among the Amahuaca. En Carolyn J. Matthiasson (ed.), *Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective* (pp. 3-36). Nueva York: The Free Press.
- Dradi, María Pía (1981). *La mujer chayahuaita, un destino de marginación*. Lima: Instituto Nacional de Planificación / Fundación Ebert.
- Espinosa, Óscar (2007). Relaciones de género en las sociedades indígenas de la Amazonía. Discusiones teóricas y desafíos actuales. En Maruja Barrig (ed.), *Fronteras interiores: igualdad, diferencia y protagonismo de las mujeres* (pp. 183-204). Lima: IEP.
- Fuller, Norma (1993). *Dilemas de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Fuller, Norma (1994). En torno de la polaridad marianismo-machismo. En Gabriela Arango, Magdalena León & Mara Viveros (eds.), *Lo femenino y lo masculino: estudios sociales sobre las identidades de género en América Latina* (pp. 241-264). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Fuller, Norma (1997). *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Fuller, Norma (2001). *Masculinidades, cambios y permanencias. Varones de Cusco, Lima e Iquitos*. Lima: PUCP.

- Fuller, Norma (2004). Identidades en tránsito: femineidad y masculinidad en el Perú actual. En Norma Fuller (ed.), *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina* (pp. 189-220). Lima: Clasco / Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Fuller, Norma (2009). *Relaciones de género en la sociedad awajún*. Lima: Care Perú.
- Fuller, Norma (2013). Sexo, peligro y poder. Sexualidad y género entre los wampís awajún. En José María Valcuende, María Marco Macarro & David Alarcón Rubio (coords.), *Estudios sobre diversidad sexual en Iberoamérica* (pp. 51-65). Sevilla: Aconcagua.
- Harris, Olivia (1985). Una visión andina del hombre y la mujer. *Allpanchis*, 25, 17-42.
- Harris, Olivia (1988). La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano. En *Mujeres latinoamericanas: diez ensayos y una historia colectiva* (pp. 57-75). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Harvey, Penélope (1989). Género, autoridad y competencia lingüística. En *Género en los Andes* (pp. 9-32). Lima: PUCP.
- Hernández Asencio, Raúl (2012). *Nuevas y viejas historias sobre las mujeres rurales jóvenes de América Latina*. Documento de trabajo. Lima: IEP-Programa Nuevas Trenzas.
- Isbell, Billie Jean (1972). La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual en los Andes. *Estudios Andinos*, V(1), 37-56.
- Kogan, Liuba (2009). *Regias y conservadores. Mujeres y hombres de clase alta en la Lima de los noventa* (pp. 121-134). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Kogan, Liuba (2010). *El deseo del cuerpo. Hombres y mujeres de Lima*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mendoza Walker, Zoila (1997). La comparsa de los majeños: poder, prestigio y masculinidad entre los mestizos cusqueños. En Patricia Oliart (ed.), *Genero en los Andes* (pp. 71-98). Lima: PUCP.
- Montecino, Sonia (1991). *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio / CEDEM.
- Núñez del Prado, Daisy (1972). La reciprocidad como ethos de la cultura andina. *Allpanchis*, IV, 135-155.
- Núñez del Prado, Daisy (1975). El poder de decisión de la mujer quechua andina. *América Indígena*, 35, 623-630.
- Oliart, Patricia (1991). Candadito de oro fino, llavecita de filigrana. Dominación social y autoestima femenina en las clases populares. *Márgenes. Encuentro y Debate*, 7, 99-112.
- Ossio, Juan (1980). La estructura social de la comunidad campesina. En Juan Mejía Baca (ed.), *Historia general del Perú* (III, pp. 203-377). Lima: Juan Mejía Baca.
- Palma, Milagros (1990). Malinche. El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza. En Milagros Palma (ed.), *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas*. Colección 500 años, 23 (pp. 131-164). Quito: Abya Ayala

- Palma, Norman (1990). Digresiones sobre el goce y el sufrimiento en el horizonte etológico del macho. En Milagros Palma (ed.), *Simbólica de la feminidad. La mujer en el imaginario mítico religioso de las sociedades indias y mestizas*. Colección 500 años, 23 (pp. 121-130). Quito: Abya Ayala.
- Pariona, Tania (2016). «Postergación de la maternidad en mujeres profesionales residentes en Lima». Tesis de maestría en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ponce, Ana & Liliana La Rosa (1995). *Nuestra sexualidad. Mis abuelos, mis padres y yo*. Lima: PUCP / Lluvia.
- Poole, Deborah (1987). Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cusco). En *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*. Chiclayo: Centro de Estudios Sociales Solidaridad.
- Quintana, Alicia (1999). Construcción sexual de la sexualidad en adolescentes estudiantes de El Agustino. En Carlos Cáceres (ed.), *Nuevos retos: investigaciones recientes sobre salud sexual y reproductiva de los jóvenes en el Perú* (pp. 11-41). Lima: Redes Jóvenes.
- Quiroz Niño, Mónica (2004). Derechos sexuales y reproductivos en pueblos indígenas amazónicos: incidencia y campaña de defensa de intereses. En Eliana Elías & Eloy Neyra Riquelme (eds.), *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura, el género y la comunicación* (pp. 127-141). Lima: Minga Perú.
- Raguz, María (1995). *Construcciones sociales y psicológicas de mujer, hombre, femineidad, masculinidad y género en diversos grupos poblacionales*. Lima: PUCP.
- Rubin, Gale (1975). The Traffic of Women. Notes on the Political Economy of Sex. En Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Nueva York y Londres: Monthly Review Press.
- Ruiz-Bravo, Patricia (2001). Subversiones masculinas: imágenes de los varones en la narrativa joven. Lima: Flora Tristán.
- Ruiz-Bravo, Patricia (2004). Andinas y criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano. En Norma Fuller (ed.), *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina* (pp. 283-320). Lima: Clacso / Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Ruiz Bravo, Patricia & María del Rosario Castro (2011). La situación de las mujeres rurales en América Latina. En Jeanine Anderson, Luisa Elvira Belaunde, Rita Borquez, María del Rosario Castro, Julia Cuadros, María Cuvi, Alejandro Diez, Karin Flores, Elizabeth López, Flor Edilma Osorio & Patricia Ruiz Bravo, *La mujer rural. Cambios y persistencias en América Latina* (pp. 1-36). Lima: Cepes.
- Shapiro, Judith (1985). Men in Groups: A Reexamination of Patriliney in Lowland South America. En Jane Collier & Silvia Junko Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship: Toward a Unified Analysis* (pp. 301-323). Palo Alto: Stanford University Press.
- Stevens, Evelyn (1973). Marianismo the Other Face of Machismo. En Ann Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America. Essays*. (pp. 90-101). Pittsburg: University of Pittsburg Press.

- Stocks, A. & Kathleen Stocks (1984). Status de la mujer y cambio por aculturación. Casos del Alto Amazonas. *Amazonía Peruana*, 10, 535-657.
- Vargas, Virginia (1992). Cómo cambiar el mundo sin perdernos. El movimiento de mujeres en el Perú y América Latina. Lima: Flora Tristán.
- Vargas, Virginia (2004). Itinerario de los saberes feministas entre dos milenios. En Norma Fuller (ed.), *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina* (pp. 283-320). Lima: Clasco / Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.
- Weismantel, Mary (2001). *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

4. ¿Qué significa la maternidad para las jóvenes universitarias de estratos medios bajos de Lima Metropolitana? / Kelly Cieza Guevara

- Abric, Jean-Claude (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. CDMX: Coyoacán.
- Ames, Patricia (2013). *¿Construyendo nuevas identidades? Género y educación en los proyectos de vida de las jóvenes rurales de Perú*. Documento de trabajo. Lima: Nuevas Trenzas-Instituto de Estudios Peruanos.
- Badinter, Elizabeth (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós.
- Burgaleta, Elena (2011). «Género, identidad y consumo: las «nuevas maternidades» en España». Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid.
- Bustamante, Inés Verónica (2007). Significados del embarazo y la maternidad en la construcción de la identidad de las adolescentes en contextos de pobreza urbana. En Nancy Palomino & Mariella Sala (eds.), *Claroscuros. Debates pendientes en sexualidad y reproducción* (pp. 85-101). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- De Beauvoir, Simone (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Fuller, Norma (1998). *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú* (3ª ed.). Lima: PUCP.
- Garay, Ricardo (2008). El destino de ser madres: la ideología de la maternidad como soporte discursivo de las nuevas tecnologías reproductivas. En Mónica Tarducci (coord.), *Maternidades en el siglo XXI* (pp. 29-59). Buenos Aires: Espacio.
- INEI – Instituto Nacional de Estadística e Informática (2012). *Informe técnico. Evolución de la pobreza 2007-2011*. Lima: INEI.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2015). *Perú: Encuesta demográfica y de salud familiar 2014*. Lima: INEI.
- IOP-PUCP-Instituto de Opinión Pública-Pontificia Universidad Católica del Perú (2007). *Estado de la opinión pública. Marzo 2007*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- IOP-PUCP-Instituto de Opinión Pública-Pontificia Universidad Católica del Perú (2009). *Estado de la opinión pública. Marzo 2009*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ipsos Apoyo (2013). *Perfiles socioeconómicos de Lima Metropolitana 2013*. Lima: Ipsos Apoyo.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. CDMX: Taurus.
- León, Doris (2013). *Feminidades en conflicto y conflictos entre mujeres. Género, transgresión y violencia entre mujeres adolescentes de dos colegios públicos de Lima*. Lima: SENAJU.
- Mojzuk, Marta (s.f.). *Entre el maternalismo y la construcción sociopolítica de la maternidad*. <https://patagonialibertaria.files.wordpress.com/2014/12/68101129-entre-el-maternalismo-y-la-construccion-socio-politica-de-la-maternidad-marta-mojzuk.pdf>. Fecha de consulta: 16 de abril de 2014.
- Palomar Vereza, Cristina (2004). «Malas madres»: la construcción social de la maternidad. *Debate Feminista*, 15(30), 12-34.
- Pateman, Carol (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tubert, Silvia (1996). Introducción. En Silvia Tubert (ed.), *Figuras de la madre* (pp. 7-37). Madrid: Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer.

5. Del marianismo al empoderamiento: Natacha / Giuliana Cassano

- Abric, Jean-Claude (2011). *Prácticas sociales y representaciones* (3ª ed.). CDMX: Coyoacán.
- Absatz, Cecilia (1995). *Mujeres peligrosas: la pasión según el teleteatro*. Buenos Aires: Planeta.
- Adrianzén, Eduardo (2001). *Telenovelas. Cómo son, cómo se escriben*. Lima: PUCP.
- Anderson, Jeanine (2006). Sistemas de género y procesos de cambio. En *Anverso y Provoste. Género y desarrollo en América Latina* [separata de curso, Narda Henríquez, Teoría de relaciones de género]. Lima: PUCP.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada, dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arango, Luz Gabriela; Magdalena León & Mara Viveros (comp.) (1995). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: TM / Uniandes / UN-Facultad de Ciencias Humanas.
- Arias, Rosario; Ana María Cano; Lily Cuadros & María Teresa Quiroz (1993). *Sobre la telenovela. Historia y condiciones de producción de la telenovela peruana. Análisis textual de tres telenovelas*. Lima: Universidad de Lima.
- Barrig, Maruja (2000). *La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90*. Cuadernos de investigación social. Lima: Departamento de Ciencias Sociales-PUCP.
- Brooks, Peter (1995). *The Melodramatic Imagination. Balzac, Henry James, Melodrama and the Mode of Excess*. New Haven y Londres: Yale University Press.

- Cassano, Giuliana (2011). «Diversidad e inclusión: las miniserias biográficas, entre la realidad y la ficción». Ponencia en I Encuentro Confibercom, São Paulo, 31 de julio-4 de agosto.
- Castells, Manuel (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza.
- Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (2004). «25 años de feminismo en el Perú: historia, confluencias y perspectivas». Ponencia en Seminario Nacional, Lima, 16-17 de setiembre.
- De Lauretis, Teresa (1989). *La tecnología del género*. Londres: Macmillan.
- Dettleff, James & Giuliana Cassano (2013). Del balconazo a la televisión: la telepolítica de Alan García. En Omar Rincón & Matías Ponce (coords.), *Caudillismo, e-política y teledemocracia. Comunicación de gobierno en América Latina* (pp. 187-208). Montevideo: Fin de Siglo / Universidad Católica del Uruguay.
- Felafacs-Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (1996). *Diálogos de la comunicación*, 44.
- Fuller, Norma (1997). *Identidades masculinas*. Lima: PUCP.
- Fuller, Norma (1998). *Dilemas de femineidad*. Lima: PUCP.
- Gomáriz, Enrique (1992). Teoría de relaciones de género 1 y 2 [separata del curso]. Lima: PUCP.
- Kogan, Liuba (2009). *Regias y conservadoras. Mujeres y hombres de clase alta en la Lima de los noventa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Kogan, Liuba (2010). *El deseo del cuerpo. Mujeres y hombres en Lima*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Lagarde, Marcela (1990). *Identidad femenina*. Vigo: Instituto Hegoa-Universidad del País Vasco. http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/purificacion_mayobre/identidad.pdf. Fecha de consulta: 2 de diciembre de 2016.
- Lagarde, Marcela (1992). *Identidad de género* [curso], 25-30 de abril. Managua: Centro Juvenil Olof Palme.
- Lamas, Marta (comp.) (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. CDMX: Coordinación de Humanidades-Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- Martín Barbero, Jesús (1993). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. CDMX: Gustavo Gili.
- Matos Mar, José (2004). *Desborde popular y crisis del Estado, veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Mazziotti, Nora (1993). *El espectáculo de la pasión. Las telenovelas latinoamericanas*. Buenos Aires: Colihue.
- Mazziotti, Nora (1996). *La industria de la telenovela. La producción de ficción en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

- Mazziotti, Nora (2006). *Telenovela: industria y prácticas sociales. Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación*. Bogotá: Norma.
- Montecino, Sonia (2007). *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno* (4ª ed.). Santiago de Chile: Catalonia.
- Moscovici, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Moura, Mariluce (2009). *Maria Immacolata Vasallo de Lopes, Telenovela, la narrativa brasileña. Pesquisa*. FAPESP. <http://revistapesquisa.fapesp.br/es/2009/01/01/maria-immacolata-vassallo-de-lopes-3/>. Fecha de consulta: 2 de marzo de 2010.
- Quiroz, Teresa & Ana María Cano (1987). Los antecedentes y condiciones de la producción de telenovelas en el Perú. *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, II(5), 187-221.
- Rodríguez, Tania (2002). Representar para actuar, representar para pensar. Breves notas metodológicas. En *Cultura, comunicación y política* (pp. 25-40). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ruiz Bravo, Patricia (ed.) (2003). «Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano». Tesis de doctorado en Desarrollo. Louvain La Neuve.
- Samillan, Fernando (1999). Inicios de la televisión en el Perú. *Butaca Sanmarquina*, I(4), 28-31.
- Stevens, Evelyn P. (1977). El marianismo: la otra cara del machismo en Latinoamérica. En Ann Pescatello, *Hembra y macho en Latinoamérica: ensayos* (pp. 121-134). CDMX: Diana.
- Vasallo de Lopes, Maria Immacolata (2004). Narrativas televisivas y comunidades nacionales: el caso de la telenovela brasileña. *Comunicación y Sociedad*, 2, 71-97. <http://www.redalyc.org/pdf/346/34600204.pdf>. Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2011.
- Vivas, Fernando (2001). *En vivo y en directo. Una historia de la televisión peruana*. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima.
- Vivas, Fernando (2008). *En vivo y en directo. Una historia de la televisión peruana*. 2ª ed. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial de la Universidad de Lima.

6. Ni pasivas, ni descorporizadas. Las películas *Madeinusa* y *La teta asustada* / Vanessa Laura Atanacio

- Ardito, Wilfredo (2006). *Madeinusa: racismo en la pantalla grande. Reflexiones Peruanas*. <http://agenciaperu.com/columnas/2006/oct/reflexiones1.html>. Fecha de consulta: 29 de junio de 2013.
- Bedoya, Ricardo (1993). El indígena en el cine peruano. *Márgenes. Encuentro y Debate*, VI(10-11), 171-181.
- Bedoya, Ricardo (1997). *Un cine reencontrado: diccionario ilustrado de las películas peruanas*. Lima: Universidad de Lima.
- Bedoya, Ricardo (2012). «Madeinhunta. Tránsitos y escenarios de Magaly Solier: la construcción de un texto cultural». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Bhabha, Homi K. (2002). La otra pregunta: el estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo. En *El lugar de la cultura* (pp. 91-110). Buenos Aires: Manantial.
- Cánepa, Gisela (2006). *Acerca del carácter discriminatorio de Madeinusa y de la imposibilidad de imaginar al individuo andino como sujeto de ficción*. Blog de Richard Ángelo Leonardo Loayza. <http://blog.pucp.edu.pe/item/55204/>. Fecha de consulta: 15 de julio de 2013.
- Cruzado, M. Ángeles (2007). «Mujeres y cine. Discurso patriarcal y discurso feminista, de los textos a las pantallas». Tesis de doctorado. Universidad de Sevilla. <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/489/mujeres-y-cine-discurso-patriarcal-y-discurso-feminista-de-los-textos-a-la-pantalla/>. Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2014.
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no*. Cátedra: Madrid.
- De Lauretis, Teresa (2006). La tecnología del género. *Mora*, 2, 6-34.
- Eyde, Marianne (directora) (1992). *La vida es una sola* [película]. Perú: Kusi Films.
- Figuerola, Luis (director) (1986). *Yawar fiesta* [película]. Perú: Pukara Film.
- Figuerola, Luis; Eulogio Nishiyama & César Villanueva (directores) (1961). *Kukuli* [película]. Perú; Kero Films.
- García, Federico (director) (1977). *Kuntur wachana* [película]. Perú. Producciones Cinematográficas Huaran S.A.
- Guarinos, Virginia (2008). Mujeres en proyección. La mujer en el cine. Teorías feministas. En Felicidad Loscertales Abril & Trinidad Núñez Domínguez, *La mirada de las mujeres en la sociedad de la información* (pp. 91-112). Madrid: Visión.
- Kroll, Juli (2009). Between the Sacred and the Profane: Cultural Fantasy in Madeinusa by Claudia Llosa. *Chasqui*, 38(2), 113-125.
- Kuhn, Annette (1991). *Cine de mujeres. Feminismo y cine*. Madrid: Cátedra.
- Lagarde, Marcela (1990). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. CDMX: UNAM.
- Laura Atanacio, Vanessa (2015). «Feminidades filmadas: Madeinusa (2006) y La teta asustada (2009) entre la tradición y la transgresión». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/6764>. Fecha de consulta: 20 de setiembre de 2016.
- Llosa, Claudia (directora) (2006). *Madeinusa* [película]. Perú y España: Oberón Cinematográfica / Vela Producciones / Wanda Visión S. A.
- Llosa, Claudia (directora) (2009). *La teta asustada* [película]. Perú y España: Oberón Cinematográfica / Vela Producciones / Wanda Visión S. A.
- Mahmood, Saba (2008). Teoría feminista y la agencia social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En Liliana Suárez & Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 162-214). Madrid: Cátedra.

- Maseda, Rebeca (2014). Habrá cantos sobre oscuros momentos: trauma femenino en La teta asustada de Claudia Llosa. *Letras Hispánicas*, 10(2), 17-33. <http://gato-docs.its.txstate.edu/jcr:241da63f-31d1-4ebd-89ee-99f44b694cbc/10.2Maseda.pdf>. Fecha de consulta: 17 de agosto de 2015.
- Mulvey, Laura (2001 [1984]). Placer visual y cine narrativo. En Brian Wallis (ed.), *Arte después de la modernidad. Nuevos planteamientos en torno a la representación* (pp. 365-377). Madrid: Akal.
- Pagan-Teitelbaum, Iliana (2008). El glamour en los Andes: la representación de la mujer indígena migrante en el cine peruano. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 12, 1-30. http://www.rchav.cl/imagenes12/imprimir/pagan_imp.pdf. Fecha de consulta: 20 de junio de 2013.
- Paranaguá, Paulo Antonio (1999). El cine de América Latina. Feminización y discontinuidad. *La Gran Ilusión*, 11(2), 47-54.
- Poole, Deborah (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino en imágenes*. Lima: Sur. Casa de Estudios del Socialismo.
- Portocarrero, Gonzalo; Fernanda Montenegro & Stephan Gruber (2010). *Figuraciones del mundo juvenil en el cine contemporáneo*. Lima: CISEPA-PUCP.
- Protzel, Javier (2009). *Imaginario sociales e imaginarios cinematográficos*. Lima: Universidad de Lima.
- Rada, Narciso & Luis Ugarte (directores) (1922). *Camino de la venganza* [película]. Perú: Lima Films.
- Ramos de Carvalho, Elizabet Maria (2001). «La literatura gris y su contribución a la sociedad del conocimiento». Ponencia en 67th IFLA Council and General Conference, 16-25 de agosto, Boston. <http://archive.ifla.org/IV/ifla67/papers/090-173s.pdf>. Fecha de consulta: 10 de mayo de 2015.
- Roca, Pilar (2006). Madeinusa o el insulto hecho cine. *Chimú. El Reino de la Verdad* [grupo de Yahoo]. <http://es.groups.yahoo.com/group/chimu/message/145653>. Fecha de consulta: 29 de junio de 2013.
- Silva Santisteban, Rocio (2009). Profanar a la virgen no es pecado: Madeinusa y el campesino peruano como protagonista cinematográfico. En Jesús Martín Barbero y otros, *Lo sagrado y los medios de comunicación: efímero y trascendente* (pp. 175-188). Lima: UARM.
- Suárez, Juana (2014). El decline del melodrama. Cineastas contemporáneas latinoamericanas y la transformación del género. *Cinemas d'Amérique Latine*, 22 114-127. <https://cine-latino.revues.org/845?lang=es>. Fecha de consulta: 23 de febrero de 2015.
- Ubilluz, Juan Carlos (2010). ¿Nuevos sujetos subalternos? ¡No en la nación cercada! Del «Informe sobre Uchuraccay» de Mario Vargas Llosa a Madeinusa de Claudia Llosa. *Iberoamericana*, 10(37), 135-156. http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/37-2010/37_Ubilluz_Raygada.pdf. Fecha de consulta: 18 de mayo de 2013.
- Zevallos-Aguilar, Juan (2006). Madeinusa y el cargamontón neoliberal. *Wayra*, III(4), 72-80.

7. Relaciones de género entre empleadoras y trabajadoras del hogar en los sectores medios de Lima Metropolitana / Bettina Valdez Carrasco

- Anderson, Jeanine (2012). *La migración femenina peruana en las cadenas globales de cuidados en Chile y España. Transferencia de cuidados y desigualdades de género*. Lima: ONU Mujeres.
- Bastidas, María (2011). *Las mujeres y el trabajo decente en el Perú*. Lima: Asociación de Desarrollo Comunal.
- Brites, Jurema (2007). Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores. *Cadernos Pagu*, 29, 92-109. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332007000200005&script=sci_arttext. Fecha de consulta: 15 de octubre de 2013.
- Defensoría del Pueblo (2012). *Las trabajadoras del hogar en el Perú. Una mirada al marco normativo nacional e internacional establecido para su protección*. Documento Defensorial N° 21. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo (2013). *Las trabajadoras del hogar en el Perú. Supervisión a los sectores encargados de la promoción y defensa de sus derechos*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo (2016). *Las trabajadoras del hogar en el Perú. Balance sobre el cumplimiento de las recomendaciones defensoriales*. Serie Informes de Adjuntía N° 001-2016-DP/ADM. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Gorbán, Débora (2013). El trabajo doméstico se sienta a la mesa: la comida en la configuración de las relaciones entre empleadores y empleadas en la ciudad de Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, 45, 67-79. <http://dx.doi.org/10.7440/res45.2013.06>. Fecha de consulta: 15 de octubre de 2013.
- León, Magdalena (1991). Estrategias para entender y transformar las relaciones entre trabajo doméstico y servicio doméstico. En Lola G. Luna (comp.). *Género, clase y raza en América Latina. Algunas aportaciones*. Barcelona: Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad. <http://www.ub.edu/SIMS/pdf/GeneroClaseRaza/GeneroClaseRaza-02.pdf>. Fecha de consulta: 12 de febrero de 2014.
- Mannarelli, Maria Emma (2004). Sobre la historia de lo público y lo privado en el Perú desde una perspectiva feminista. *Revista Iberoamericana*, LXX(206), 141-156. <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/download/5589/5737>. Fecha de consulta: 12 de febrero de 2014.
- MINTRA – Ministerio de Trabajo y Promoción del Empleo (s.f.). *Estadísticas. Perú: distribución de los trabajadores del hogar según diversas variables, 2004-2008*. <http://www.mintra.gob.pe/mostrarResultado.php?id=367&tip=358>. Fecha de consulta: 10 de marzo de 2013.
- OIT & ONU Mujeres (2013). *Trabajo doméstico en el Perú. Situación y perspectivas en función del convenio 189 y la recomendación 201 de la OIT*. Documento de trabajo. Lima: OIT / ONU Mujeres.
- Ojeda Parra, Teresa (2005). *Prisiones domésticas, ciudadanías restringidas. Violencia sexual a trabajadoras del hogar en Lima*. Lima: UPCH.

- Peñaranda, Katrina (2006). *Se necesita empleada doméstica. De preferencia cholita: representaciones sociales de la trabajadora del hogar asalariada en Sucre*. La Paz: De Bolsillo.
- Quijano Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: Clacso. <http://ecaths1.s3.amazonaws.com/antropologiaslatinoamericanas/1161337413.Anibal-Quijano.pdf>. Fecha de consulta: 12 de octubre de 2012.
- Rodgers, Janine (2009) Cambios en el servicio doméstico de América Latina. En María Elena Valenzuela & Claudia Mora (eds.), *Trabajo doméstico: un largo camino hacia el trabajo decente* (pp. 71-114). Santiago: OIT. http://www.oit.org/wcmsp5/groups/public/-americas/---ro-lima/---sro-santiago/documents/publication/wcms_180549.pdf. Fecha de consulta: 20 de octubre de 2013.
- Rutte García, Alberto (1976). *Simplemente explotadas: el mundo de las empleadas domésticas de Lima*. Lima: Desco.
- Sindicato de Trabajadores del Hogar (1982). *Basta: testimonios*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (s.f.). Can the Subaltern Speak? En Patrick Williams & Laura Crisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader* (pp. 66-111). Nueva York: Harvester / Wheatsheaf. http://abahlali.org/files/Can_the_subaltern_speak.pdf. Fecha de consulta: 3 de setiembre de 2013.
- Toledo González, Mónica Patricia (2013). El papel de la confianza en los arreglos particulares del trabajo doméstico remunerado. *Trayectorias*, 15(36), 45-64. http://trayectorias.uanl.mx/36/pdf/3_toledo.pdf. Fecha de consulta: 15 de octubre de 2013.

8. La lucha libre y el vedetismo en la cultura popular peruana: entre el horror al vacío y la desnudez / Alexander Huerta-Mercado

- Aristóteles (1984). *El arte poética*. Madrid: Austral.
- Bajtín, Mijaíl (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barthes, Roland (1972a). The World of Wrestling. En *Mythologies* (pp. 15-25). Nueva York: Hill and Wang.
- Barthes, Roland (1972b). Striptease. En *Mythologies* (pp. 84-87). Nueva York: Noonday.
- Barthes, Roland (1977). Rhetoric of the Image. En *Image Music Text* (pp. 32-51). Nueva York: Noonday.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Amor líquido: sobre la fragilidad de las relaciones humanas*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- Bedoya, Jaime (2008). Jaime Bedoya recuerda a «Los Colosos del catch peruano». *Terra Magazine*. <http://www.pe.terra.com/terramagazine/interna/0,,OI2946069-EI1132900.html>. Fecha de consulta: 11 de noviembre de 2013.

- Berger, John (1972). *Ways of Seeing*. Londres: Penguin.
- Bergson, Henri (1956). *La risa, ensayo sobre la significación de lo cómico*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Berman, Marshall (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. CDMX: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12(3), 295-334.
- Bourdieu, Pierre (1985). The Forms of Capital. En John G. Richardson (ed.), *Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Nueva York: Greenwood.
- Bourdieu, Pierre (1987). Legitimation and Structured Intentions in Weber's Sociology of Religion. En Samuel Whimster & Scott Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (pp. 119-136). Londres: Allen and Urwin.
- Bourdieu, Pierre (1993). *The Field of Cultural Production*. Nueva York: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brooks, Peter (1976). *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama and the Mode of Excess*. New Haven: Yale University Press.
- Burke, Peter (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. Nueva York: Harper & Row.
- Burke, Peter (1984). Popular Culture between History and Ethnology. *Ethnologia Europea*, 14, 5-13.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. Nueva York: Routledge.
- Callirgos, Juan Carlos (1998). *Sobre héroes y batallas*. Lima: Demus.
- Chaplin, Charles (1936). *Tiempos modernos* [película]. Estados Unidos.
- Certau, Michelle de (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Curry, Ramona (1995). Goin' to Town and Beyond: Mae West, Censorship and the Comedy of the Unmarriage. En Kristina Brunovska & Henry Jenkins (eds.), *Classical Hollywood Comedy* (pp. 211-237). Nueva York: Routledge.
- Curry, Ramona (1996). *Too Much of a Good Thing, Mae West as a Cultural Icon*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Di Maggio, Paul (1982). Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston: The Creation of and Organizational Base for High Culture in America. En *Media, Culture and Society*, 4, 33-40.
- Freedman, Jim (1983). Will the Sheik use his Blinding Fireball? The Ideology of Professional Wrestling. En Frank E. Manning (ed.), *The Celebration of Society: Perspective on Contemporary Cultural Performance*. Ohio: Bowling Green University Press.

- Fuller, Norma (1994). *Dilemas de la feminidad. Mujeres de la clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Fuller, Norma (1996). *Identidades masculinas*. Lima: PUCP.
- Fuller, Norma (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: PUCP.
- García Canclini, Néstor (1975). *Arte popular y sociedad en América Latina: teorías estéticas y ensayos de transformación*. CDMX: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. CDMX: Ed. Nueva Imagen.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. CDMX: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. CDMX: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor (1999). *La globalización imaginada*. CDMX: Paidós.
- García Canclini, Néstor (2002). *Latinoamericanos buscando un lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hinds, Harold (1996). A Holistic Approach to the Study of Popular Culture: Context, Text, Audience, and Recoding. *Latin American Popular Culture*, 15, 11-29.
- Hobbes, Thomas (1983). *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional.
- Huerta-Mercado, Alexander (2012). Imagen que nos mira. En Gisela Cánepa (ed.), *Imaginación visual y cultura en el Perú* (pp. 383-412). Lima: PUCP.
- Jenkins, Henry (2005). Growing Up and Growing more Risky. En Nicholas Sammond (ed.), *Steel Chair to the Head: The Pleasure and Pain of Professional Wrestling* (pp. 317-342). Durham: Duke University Press.
- King, Margaret (1980). New Definitions and New Approaches. *International Journal of Popular Culture*, 2, 11-15.
- Levine, Lawrence (1992). The Folklore of Industrial Society: Popular Culture and its Audience. *American Historical Review*, 97(2), 1369-1399.
- Limón, José (1992). *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lincoln, Bruce (1989). *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Nueva York: Oxford University Press.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones*. CDMX: Gígli.
- Martín-Barbero, Jesús & Sonia Muñoz (1992). *Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Bogota: Tercer Mundo.
- Migliore, Sam (1993). Professional Wrestling: Moral Commentary thought Ritual Metaphor. *Journal of Ritual Studies*, 7, 65-84.

- Mukerji, Chandra (1983). *From Graven Images: Patterns of Modern Materialism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Narvaez, Peter & Martín Laba (1986). *Media Sense: The Folklore-Popular Culture Continuum*. Ottawa: Popular Press.
- Nonini, Donald M. & Arlene Akiko Teraoka (1992). Class Struggle in the Squared Circle: Professional Wrestling as Working-class Sport. En Christine Ward Gailey (comp.), *The Politics of Culture and Creativity: A Critique of Civilization. Essays in Honor of Stanley Diamond*. Gainesville: University Press of Florida.
- Peirano, Luis & Abelardo Sánchez León (1985). *Risa y cultura en la televisión peruana*. Lima: Desco.
- Williams, Raymond (1974). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres: Fontana Communications Series.

9. Cuatro temas de una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres / Rita Laura Segato

- Agamben, Giorgio (2004). *Estado de excepción (homo sacer II)*. Valencia: Pre-Textos.
- Kaldor, Mary (2012). *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era* (3ª ed.). Cambridge, R. U.: Polity.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 75-101.
- Münkler, Herfried (2003). Las guerras del siglo XXI. *Revista Internacional de la Cruz Roja*, 849, 7-21.
- Münkler, Herfried (2005). *The New Wars*. Cambridge, R.U.: Polity.
- Odio Benito, Elizabeth (2001). *De la violación y otras graves agresiones a la integridad sexual como crímenes sancionados por el derecho internacional humanitario (crímenes de guerra)*. CDMX: Codhem (Comisión de Derechos Humanos del Estado de México).
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo / Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, Soberanía y Crímenes de Segundo Estado*. CDMX: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Segato, Rita (2011a). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Karina Bidaseca & V. Vázquez Laba (eds.), *Feminismos y poscolonialidad*. Buenos Aires: Godot.
- Segato, Rita (2011b). Femi-genocidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho. En Rosa Linda Fregoso & Cynthia Bejarano (eds.), *Feminicidio en América Latina*. CDMX: Centro de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanidades y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Segato, Rita (2012). Femi-genocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. *Revista Herramienta*, 49.

Segato, Rita Laura (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2006). *El enemigo en el derecho penal*. Buenos Aires: Dykinson.

10. Notas para un balance sobre los estudios de violencia de género hacia las mujeres en el Perú, 1990-2016 / Fanni Muñoz

Alcalde, María Cristina (2014). *La mujer en la violencia: pobreza, género y resistencia en el Perú*. Lima: IEP y PUCP.

Baca, María Edith; Alicia Castro; Ana Güzmes; Ligia Alencastre; Eva Boyle & Silvia Alvarado (1998). *Violencia intrafamiliar: los caminos de las mujeres que rompieron el silencio. Un estudio cualitativo de la ruta crítica que siguen las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar*. Lima: OPS.

Bardales Mendoza, Olga & Hernán Vásquez Arellán (2012). *Feminicidio bajo la lupa*. Lima: MIMP.

Boesten, Jelke (2016). *Violencia sexual en la guerra y en la paz: género, poder y justicia posconflicto en el Perú*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Castro Rivera, Alicia (1997). *Investigación. Ruta crítica que siguen las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar: informe nacional*. Lima: OPS y OMS.

Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán (2005). *La violencia contra la mujer: feminicidio en el Perú*. Lima: CMP Flora Tristán.

Cepal-Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2016). *América Latina y El Caribe. Prevenir el feminicidio. Una tarea prioritaria para la sociedad en su conjunto* (infografía). http://www.cepal.org/sites/default/files/infographic/files/3_feminicidio_final_20_oct_2016_correcta.pdf. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.

Comisedh-Comisión de Derechos Humanos (2003). *Violación sexual de mujeres durante el conflicto armado interno en el Perú: constatación y propuestas para las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisedh.

CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR.

CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Hatun willakuy*. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima: Comisión de Entrega de la CVR.

Congreso de la República del Perú (2015). Ley N° 30364. Ley para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer y los integrantes del grupo familiar. 6 de noviembre.

Crisóstomo Meza, Mercedes (2015). *Mujeres y Fuerzas Armadas en un contexto de violencia política: los casos de Manta y Vilca en Huancavelica*. Documento de trabajo 210. Lima: IEP.

Crisóstomo Meza, Mercedes (2005). Las mujeres y la violencia sexual en el conflicto armado interno. En *Warmikuna yuyariniku. Lecciones para no repetir la historia: violencia contra la mujer durante el conflicto armado interno*. Selección de textos del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima: Aprovech.

- Dador, Jennie (2007). *El otro lado de la historia. Violencia sexual contra hombres. Perú 1980-2000*. Lima: Consejería en Proyectos-PCS.
- Dador, Jennie (2012). *Historia de un debate inacabado. La penalización del feminicidio en el Perú*. Lima: Movimiento Manuela Ramos.
- Defensoría del Pueblo (1999). *La violencia sexual: un problema de seguridad ciudadana. Las voces de las víctimas*. Informe defensorial 21. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo (2010). *Feminicidio en el Perú: estudio de expedientes judiciales*. Informe defensorial 04-2010/DP-ADM. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo (2015). *Feminicidio íntimo en el Perú: análisis de expedientes judiciales (2012-2015)*. Informe defensorial 173. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Defensoría del Pueblo-Defensoría Especializada en los Derechos de la Mujer (2000). *Discriminación sexual y aplicación de la ley: derecho penal, derecho constitucional*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Degregori, Carlos Iván (1989). *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo.
- Degregori, Carlos Iván (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979: del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: IEP.
- DEMUS-Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer (1997). *Agresiones sexuales contra mujeres: ¿responsabilidades compartidas? Un estudio sobre la actuación de la Policía Nacional y el Instituto de Medicina Legal*. Lima: Demus.
- Denegri, Francesca & Alexandra Hibbett (2016). *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*. Lima: PUCP.
- Escobedo Torres, Rómulo (1999). *Agresión sexual: características del hecho, circunstancias y hallazgos físicos en la víctima en la provincia de Piura*. Piura: Universidad Nacional de Piura.
- Escribens, Paula (2011). «Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado interno». Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Escribens, Paula (2012). *Milagros y la violencia del conflicto armado interno. Una maternidad forzada*. Lima: Demus.
- Fattah, Ezzat A. (2014). Victimología: pasado, presente y futuro. *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, 16, 1-33. <http://criminnet.ugr.es/recpc/16/recpc16-r2.pdf>. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.
- Finkelhor, D.; R. K. Ormrod & H. A. Turner (2007). Polyvictimization: A Neglected Component in Child Victimization. *Child Abuse & Neglect*, 31, 7-26.
- Flores Galindo, Alberto (1988). *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte.
- García, Ruth (2016). «Violación y masculinidad: representaciones de lo masculino en varones recluidos por ejercer violencia sexual en el establecimiento penitenciario de Cañete». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Güezmes, Ana; Nancy Palomino & Miguel Ramos (2002). *Violencia sexual y física contra las mujeres en el Perú: estudio multicéntrico de la OMS sobre la violencia de pareja y la salud de las mujeres*. Lima: CMP Flora Tristán, OMS y Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Henríquez, Narda (2006). *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú*. Lima: Concytec.
- Henríquez, Narda (2014). *Conflicto social en los Andes: protestas en Perú y Bolivia*. Lima: PUCP.
- Henríquez, Narda & Julissa Mantilla (2003). El impacto diferenciado de la violencia. En Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Informe final* (cap. 2). <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/TOMO%20VIII/SEGUNDA%20PARTE/Impacto%20diferenciado%20de%20la%20violencia/2.1%20DISCRIMINACION%20DE%20GENERO.pdf>. Fecha de consulta: 14 de noviembre de 2017.
- Iglesias, María Elena (1996). *Abuso sexual infantil en Comas*. Lima: Cesip.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2016). *Encuesta demográfica y de salud familiar, Endes 2016*. Lima: INEI.
- Kogan, Liuba (2009). *Regias y conservadores. Mujeres y hombres de clase alta en la Lima de los noventa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Lagarde, Marcela (2011). Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica. En Rosa Lina Fregoso & Cynthia Bejarano, *Feminicidio en América Latina*. CDMX: UNAM y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- León, Rafael & Marga Stahr (1995). *Yo actuaba como varón solamente...* Lima: Demus.
- Mac Gregor, Felipe (1990). *Marco teórico y conclusiones de la investigación sobre violencia estructural*. Lima: APEP.
- Macher, Sofía (2014). «Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la CVR». Tesis de maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo. La violencia política del Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Mujica, Jaris (2010). Sobre el feminicidio y el monopolio del uso legítimo de la violencia. *Brújula*, 10(20), 55-66.
- Mujica, Jaris (2011). *Violaciones sexuales en el Perú 2000-2009. Un informe sobre el estado de la situación*. Lima: Promsex.
- Mujica, Jaris (2016). Victimización sexual múltiple y patrones de victimización en casos de violación a mujeres adolescentes en el Perú. *Revista de Victimología*, 3, 43-64.
- Muñoz, Fanni (2016). Discursos sobre el feminicidio en la prensa escrita. *El Comercio* (2012) y *Trome* (2013): entre la visibilización/invisibilización del fenómeno. *Intersticios*, 5(9), 97-125. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/14946/15196>. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.

- Muñoz, Fanni; Claudia Medina & Felicita Cayhualla (2015). *El feminicidio en el Perú. Un balance*. Manuscrito. Lima: PUCP.
- Naciones Unidas (1985). *Violencia en el hogar*. Resolución 40/36. Naciones Unidas. <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/40/36&Lang=S>. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.
- Naciones Unidas (1994). *Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer*. A/RES/48/104. Naciones Unidas. http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/48/104&referer=http://www.un.org/depts/dhl/resguide/r48_en.shtml&Lang=S. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2003). *Estado de las investigaciones en violencia familiar y sexual en el Perú*. Lima: MIMP.
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2006). *Estado de las investigaciones sobre violencia familiar y sexual en el Perú 2001-2005*. Lima: MIMP.
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2012). *Estado de las investigaciones sobre violencia familiar y sexual en el Perú 2006-2010*. Lima: MIMP.
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (diciembre de 2016a). *Boletín Estadístico. Casos con características de víctimas de feminicidio y tentativas de feminicidio 2009-2016*. Lima: MIMP.
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2016b). *Resumen estadístico de violencia feminicida. Periodo: enero-diciembre 2016*. Lima: MIMP. https://www.mimp.gob.pe/files/programas_nacionales/pncvfs/estadistica/ResEstad_Feminicidio_Tentativas2016_12.xls. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2016). Decreto legislativo N° 635. Código penal, 12ª ed. Lima: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- OMS-Organización Mundial de la Salud (2013). *Estimaciones mundiales y regionales de la violencia contra la mujer. Prevalencia y efectos de la violencia conyugal y de la violencia sexual no conyugal en la salud*. Ginebra: OMS.
- Presidencia de la República (2017). Decreto legislativo N° 1323 que fortalece la lucha contra el feminicidio, la violencia familiar y la violencia de género. Lima, 5 de enero.
- Portocarrero, Gonzalo (1998). *Razones de sangre. Aproximaciones a la violencia política*. Lima: PUCP.
- Ramos Padilla, Miguel Ángel (2006). *Masculinidades y violencia conyugal: experiencias de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Rosas, María Isabel (1990). *Violación sexual: un crimen silenciado*. Lima: Demus.
- Rosas, María Isabel (1996). *Violencia sexual contra niños y niñas: una aproximación sociojurídica*. Lima: Cladem.
- Russell, Diana E. H. (1992). *Femicide: The Politics of Woman Killing*. Nueva York: Maxwell Macmillan International.

- Sagot, Montserrat & Ana Carcedo (2000). *La ruta crítica de las mujeres afectadas por la violencia intrafamiliar en América Latina. Estudios de caso en diez países*. OPS-OMS-Programa Mujer, Salud y Desarrollo. <http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/165880/1/9275323348.pdf>. Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.
- Sánchez Barrenechea, Jimena (2011). «Si me dejas, te mato»: el feminicidio uxoricida en Lima. Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sandoval, Juan Carlos (resp.) (2000). *Problemas actuales de la administración de justicia en los delitos sexuales*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Siles Vallejos, Abraham (1995). *Con el solo dicho de la agraviada: ¿es discriminatoria la justicia en procesos de violación sexual de mujeres?* Lima: Demus.
- Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP, Universidad del Pacífico e IEP.
- Tamayo, Giulia (1998). *Silencio y complicidad: violencia contra las mujeres en los servicios públicos de salud en el Perú*. Lima: Cladem y CRLP.
- Tamayo, Giulia & José María García Ríos (1990). *Mujer y varón: vida cotidiana, violencia y justicia: tres miradas desde El Agustino*. Lima: Raíces y Alas, SEA y Tarea.
- Tuesta, Diego (2014). «Construcción de indicadores criminológicos y gestión procesal del feminicidio en el Perú». Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vara-Horna, Aristides Alfredo & Dennis Rolando López Odar (2017). «Sí, pero no». *La aceptación implícita de la violencia contra las mujeres en el Perú*. Lima: Cooperación Alemana, GIZ y Universidad de San Martín de Porras. <http://www.mujereslibresdeviolencia.usmp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/06/giz2017-es-si-pero-no-17x24.5-web.pdf>. Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2017.

11. Amores que matan: la violencia sexual en el testimonio y la literatura de ficción en el Perú / Francesca Denegri y Cecilia Esparza

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Alegría, Ciro (1976). *El mundo es ancho y ajeno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Boesten, Jelke (2008). Narrativas de sexo, violencia y disponibilidad: raza, género y jerarquías de la violación en el Perú. En Peter Wade, Fernando Urrea & Mara Viveros, *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (pp. 119-220). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Borrachero, Aránzazu (2004). Violencia y sexualidad en la narrativa femenina hispanoamericana actual. En Isaías Lerner, Roberto Nival & Alejandro Alonso (coords.), *Actas*

- del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (IV, pp. 75-81), Nueva York, 16-21 de julio de 2001.
- Cabral, Ernesto (2015, 10 de marzo). *Más de 4000 mujeres fueron víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado interno*. En Utero.Pe. utero.pe/2015/03/10/mas-de-4000-mujeres-fueron-victimas-de-violencia-sexual-durante-el-conflicto-armado-interno/. Fecha de consulta: 7 de octubre de 2016.
- Cejil-Centre for Justice and International Law (2014). *Aprodeh y Cejil: sentencia de la Corte en caso Gladys Carol marca un hito en investigación y trato a mujeres víctimas de violencia sexual en Perú*. <https://www.cejil.org/es/aprodeh-y-cejil-sentencia-corte-caso-gladys-carol-marca-hito-investigacion-y-trato-mujeres-victimas>. Fecha de consulta: 7 de octubre de 2016.
- Cueto, Alonso (2005). *La hora azul*. Lima: Peisa.
- Cueto, Alonso (2015). *La pasajera*. Lima: Seix Barral.
- Denegri, Francesca (2016). Cariño en tiempos de paz y guerra. Lenguaje amoroso y violencia sexual en el Perú. En Francesca Denegri & Alexandra Hibbett (eds.), *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (pp. 67-96). Lima: PUCP.
- Foucault, Michel (1990). *History of Sexuality*. Vol. I. Nueva York: Random House.
- García Calderón, Ventura (2011 [1924]). Amor indígena. En *Narrativa completa* (pp. 505-509). Lima: PUCP.
- Gorriti, Juana Manuela (1865). Si haces mal no esperes bien. En *Sueños y realidades* (pp. 175-181). Buenos Aires: Imprenta de Mayo de C. Casavalle.
- Hibbett, Alexandra (2013). «Remembering Political Violence: A Critique of Memory in Three Contemporary Peruvian Novels». Tesis de doctorado. Birkbeck College, University of London, Londres.
- Pratt, Mary Louise (1990). Women, Literature and National Brotherhood. En *Women, Culture and Politics in Latin America* (pp. 48-73). Seminar on Feminism and Culture in Latin America. Berkeley: University of California Press.
- Purdy, Catherine (2014). Rape and the Unintelligible Life in Juana Manuela Gorriti's «Si haces mal no esperes bien». *Espinela. Revista de la Maestría en Literatura Hispanoamericana de la PUCP*, 2(2), pp. 42-48.
- RAE-Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: RAE. <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=cariño>. Fecha de consulta: 12 de enero de 2016.
- Salazar Jiménez, Claudia (2013). *La sangre de la aurora*. Lima: Animal de Invierno.
- Vargas Llosa, Mario (1974 [1962]). *La ciudad y los perros*. Barcelona: Seix Barral.
- Vargas Llosa, Mario (2004). *La casa verde*. Madrid: Alfaguara.
- Vich, Víctor (2009). Violencia, culpa y repetición: La hora azul de Alonso Cueto. En Juan Carlos Ubilluz, Alexandra Hibbett & Víctor Vich, *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política* (pp. 247-260). Lima: IEP.

12. Las mujeres confrontan la historia «oficial» del conflicto 1980-2000 /

Sofía Macher

Audiencias públicas realizadas por la CVR:

Audiencia pública de casos de Abancay, 27 y 28 de agosto de 2002.

Audiencia pública de casos de Ayacucho, 8 y 9 de abril de 2002.

Audiencia pública de casos de Huancavelica. 25 y 26 de mayo, 2002.

Audiencia pública de casos de Huancayo. 23, 25 y 26 de mayo de 2002

Audiencia pública de casos de Huanta, 10 y 11 de abril de 2002.

Audiencia pública de casos de Lima, 20 y 21 junio de 2002.

Audiencia pública de casos de Tingo María, 8 y 9 de agosto de 2002.

Audiencia pública de casos de Trujillo, 25 y 26 de setiembre de 2002.

Audiencia pública temática sobre violencia política en el Altiplano de Puno, 23 de enero de 2003.

Audiencia pública temática sobre violencia política y crímenes contra la mujer, Lima, 9 y 10 de setiembre de 2002.

Referencias:

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

Belaunde, Fernando (1980). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, arquitecto Fernando Belaunde Terry, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1980*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

Belaunde, Fernando (1981). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, arquitecto Fernando Belaunde Terry, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1981*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

Belaunde, Fernando (1982). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, arquitecto Fernando Belaunde Terry, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1982*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

Belaunde, Fernando (1983). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, arquitecto Fernando Belaunde Terry, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1983*. Museo del Congreso y de la Inquisición.

Belaunde, Fernando (1984). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, arquitecto Fernando Belaunde Terry, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1984*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

Belaunde, Fernando (1985). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, arquitecto Fernando Belaunde Terry, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1985*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

- Benjamin, Walter (2005). Extractos de «N [Teoría del conocimiento, teoría del progreso]». En *Libro de los pasajes*. Traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2007). Sobre el concepto de historia. En Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser (eds.), *Obras*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Beverley, John (1987). Anatomía del testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIII(25), pp. 7-16.
- Bonder, Julián (2009). Los trabajos de la memoria. Reflexiones y prácticas. *Memoria. Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos Humanos*, 5, 9-26.
- CVR-Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe final*. Lima: CVR.
- Fairclough, Norman (1993). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity / Blackwell.
- Fujimori, Alberto (1990). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1990*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1992). *Mensaje a la Nación del Presidente del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, el 5 de abril de 1992*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1993). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Constituyente Democrático, el 28 de julio de 1993*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1994). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Constituyente Democrático, el 28 de julio de 1994*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1995). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Nacional, culminando su periodo gubernamental, el 28 de julio de 1995*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1996). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Constituyente Democrático, el 28 de julio de 1996*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1998). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Constituyente Democrático, el 28 de julio de 1998*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (1999). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Constituyente Democrático, el 28 de julio de 1999*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- Fujimori, Alberto (2000). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, ante el Congreso Constituyente Democrático, el 28 de julio de 2000*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- García, Alan (1985). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1985*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

- García, Alan (1986). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1986*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- García, Alan (1987). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1987*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- García, Alan (1988). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1988*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.
- García, Alan (1989). *Mensaje del Presidente Constitucional del Perú, doctor Alan García Pérez, ante el Congreso Nacional, el 28 de julio de 1989*. Lima: Museo del Congreso y de la Inquisición.

13. Desmontando el imperio romántico: la violencia de género en la adolescencia / Carmen Ruiz Repullo

- Amurrio, Mila (dir.) (2008). *Informe. Violencia de género en las relaciones de pareja de adolescentes y jóvenes de Bilbao*. Bilbao: Universidad del País Vasco. http://www.bilbao.net/cs/Satellite?c=BIO_Generico_FA&cid=3000910950&pagename=Bilbaonet%2FBIO_Generico_FA%2FBIO_generico. Fecha de consulta: 20 de septiembre de 2016.
- Bernárdez, Asunción (2006). A la búsqueda de una «habitación propia»: comportamiento de género en el uso de internet y los chat en la adolescencia. *Revista de Estudios de Juventud, Adolescencia y Comportamiento de Género*, 73, 69-82.
- Bosch, Esperanza & Victoria Ferrer (2002). *La voz de las invisibles. Las víctimas de un mal amor que mata*. Madrid: Cátedra-Feminismos.
- Bosch, Esperanza; Victoria Ferrer; Virginia Ferreiro & Capilla Navarro (2013). *La violencia contra las mujeres. El amor como coartada*. Barcelona: Anthropos.
- Botia, Carmen (2013). Cómo diseñar una investigación para el análisis de las relaciones de género. Aportaciones metodológicas. *Papers*, 98(3), 443-470.
- Cantera, Itziar; Ianire Estébanez & Norma Vásquez (2009). *Violencia contra las mujeres jóvenes: la violencia psicológica en las relaciones de noviazgo*. Bilbao: Servicio de Atención a la Mujer del Módulo Psicosocial de Deusto y San Ignacio / Emakunde.
- Casado, Elena & Antonio A. García (2006). Violencia de género: dinámicas identitarias y de reconocimiento. En *El doble filo de la navaja: violencia y representación* (pp. 89-106). Madrid: Trotta.
- Connell, Robert W. (1987). *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Coria, Clara (2001). *El amor no es como nos contaron... ni como lo inventamos*. Buenos Aires: Paidós.

- Corral, Susana & Esther Calvete (2006). Evaluación de la violencia en las relaciones de pareja mediante las escalas de tácticas para conflictos: estructura factorial y diferencias de género en jóvenes. *Psicología Conductua*, 14(2), 215-233.
- Díaz-Aguado, María José (dir.) (2013). *Evolución de la adolescencia española sobre igualdad y la prevención de la violencia de género*. Madrid: Delegación del Gobierno para la Violencia de Género.
- Díaz-Aguado, María José & Isabel Carvajal (dirs.) (2011). *Igualdad y prevención de la violencia de género en la adolescencia*. Madrid: Centro de Publicaciones del Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad.
- Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz; Rosa María Medina & Ana Távora (2005). ¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género. En Carmen Díez & Carmen Gregorio (coords.), *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual*. X Congreso de Antropología (pp. 207-223). Sevilla: Faaee / Fundación El Monte / Asana.
- Falcón, Lidia (1984, 21 de mayo). Kate Millet: «El amor ha sido el opio de las mujeres». *El País*. http://elpais.com/diario/1984/05/21/sociedad/453938405_850215.html. Fecha de consulta: 12 de setiembre de 2016.
- Ferrer, Victoria & Victoria Bosch (2013). Del amor romántico a la violencia de género. Para una coeducación emocional en la agenda educativa. *Revista de Currículum y Formación del Profesorado*, 17(1), 105-122.
- Firestone, Shulamith (1976 [1971]). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.
- García, Nagore & Marisela Montenegro (2014). Re/pensar las producciones narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 14(4), 63-88.
- González, Rosaura & Juana Dolores Santana (2001). La violencia en parejas jóvenes. *Psicothema*, 13, 127-131.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra.
- Herrera, Coral (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos.
- Illouz, Eva (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Kat.
- Jónasdóttir, Anna (1993). *El poder del amor ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.
- Jónasdóttir, Anna; Valerie Bryson & Kathleen Jones (2010). *Sexuality, Gender and Power*. Londres: Routledge.
- Kanin, Eugene J. (1957). Male Aggression in Dating-courting Relations. *American Journal of Sociology*, 63, 197-204.
- Lagarde, Marcela (2005). *Para mis socias de la vida*. Madrid: Horas y Horas.

- Lameiras, María & María Victoria Carrera (2009). El amor en el universo de las mujeres: vínculo e identidad. En *Actas del 5º Congreso Estatal de Isonomía sobre Igualdad entre Mujeres y Hombres, Poder, Poderes y Empoderamiento... ¿Y el Amor? ¡Ah, el Amor!* (pp. 74-85). Castellón: Universitat Jaume I de Castellón / Fundación Isonomía.
- Leal, Aurora (2007). Nuevos tiempos. Viejas preguntas sobre el amor. *Postgrado y Sociedad*, 7(2), 50-70.
- Lorente, Miguel (2009). *Los nuevos hombres nuevos. Los miedos de siempre en tiempos de igualdad*. Barcelona: Destino.
- Luzón, José María (coord.) (2011). *Estudio Detecta Andalucía*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- Makepeace, James M. (1981). Courtship Violence among College Students. *Family Relations*, 30(1), 97-102.
- Meras, Ana María (2003). Prevención de la violencia de género en adolescentes. *Revista de Estudios de Juventud*, 62, 143-150.
- Miranda, María Jesús; María Teresa Martín-Palomo & Begoña Marugán (2009). Introducción. En *Amor, razón y violencia* (pp. 13-27). Madrid: Catarata.
- Oliver, Esther & Rosa Valls (2004). *Violencia de género. Investigaciones sobre quiénes, por qué y cómo superarla*. Barcelona: Le Roure.
- Ortner, Sherry B. (1972). Is Female to Male as Nature is to Culture? *Feminist Studies*, 1(2), 5-31.
- Osborne, Raquel (2009). *Apuntes sobre violencia de género*. Barcelona: Bellaterra.
- Public Health Agency of Canada (2006). *Violence in Dating Relationships*. <http://www.phac-aspc.gc.ca/sfv-avf/sources/fem/fem-relations/index-eng.php>. Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2016.
- Rubio, Ana (2009). Los chicos héroes y las chicas malas. *Revista de Estudios de Juventud. Juventud y Violencia de Género*, 86, 49-63.
- Ruiz, Carmen (2014). *Graduando violencias cotidianas. La construcción social de las relaciones amorosas y sexuales en la adolescencia*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén.
- Ruiz, Carmen (2016). *Voces tras los datos. Una mirada cualitativa a la violencia de género en adolescentes*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- Ruiz, Estrella; Rafael García & María Ángeles Rebollo (2013). Relaciones de género de adolescentes en contextos educativos. Análisis de redes sociales con perspectiva de género. *Revista del Currículum y Formación del Profesorado*, 17(1), 123-140.
- Ruiz, Jorge (2009). Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas. *Forum: FQS. Qualitative Social Research*, 10(2), art. 26. [http://digital.csic.es/bitstream/10261/64955/1/Art%C3%ADculo%20FQS%20\(espa%C3%B1ol\).pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/64955/1/Art%C3%ADculo%20FQS%20(espa%C3%B1ol).pdf). Fecha de consulta: 18 de agosto de 2016.
- Serapio, Ana (2006). Realidad psicosocial: la adolescencia actual y su temprano comienzo. *Revista de Estudios de Juventud. Adolescencia y Comportamiento de Género*, 73, 11-23.

- Stets, Jan E. & Murray A. Straus (1989). The Marriage License as a Hitting License: A Comparison of Assaults in Dating, Cohabiting and Married Couples. *Journal of Family Violence*, 41(2), 33-52.
- Stoller, Robert (1968). *Sex, Gender and Development of Masculinity and Femininity*. Londres: Hogarth.
- Téllez, Anastasia (2013). El análisis de la adolescencia desde la antropología y la perspectiva de género. *Revista Interacções*, 25, 52-73.
- Viejo, Carmen (2012). «Dating violence» y cortejo adolescente. Sevilla: Fundación Pública Andaluza. Centro de Estudios Andaluces / Consejería de la Presidencia-Junta de Andalucía. http://www.centrodeestudiosandaluces.es/datos/publicaciones/tesis11_DatingViolence.pdf. Fecha de consulta: 20 de marzo de 2016.
- Walker, Leonor (1979). *The Battered Women*. Nueva York: Harper & Row.
- Yela, Carlos (2003). La otra cara del amor: mitos, paradojas y problemas. *Encuentros de Psicología Social*, 1(2), 263-267.

14. La masculinidad en varones privados de su libertad por violación sexual / Ruth Alicia García Vivar

- Badinter, Elisabeth (1994). *XY, la identidad masculina*. Traducción de Ana Roda. Bogotá: Norma.
- Botello, Luis (2005). «Identidad, masculinidad y violencia de género. Un acercamiento a los varones jóvenes mexicanos». Tesis de doctorado en Psicología Social. Universidad Complutense de Madrid. <http://biblioteca.ecm.es/tesis/psi/ucm-t28455.pdf>. Fecha de consulta: 10 de abril de 2014.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1998]). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Connell, Raewyn & James Messerschmidt (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829-859.
- Connell, Robert (1997). La organización social de la masculinidad. En Teresa Valdés & José Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (pp. 31-48). Santiago de Chile: Isis Internacional / Flacso. http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0312.pdf. Fecha de consulta: 18 de abril de 2014.
- Connell, Robert (2003). *Masculinidades*. CDMX: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Contreras, Juan; Sarah Bott; Alessandra Guedes & Elizabeth Dartnall (2010). *Violencia sexual en Latinoamérica y El Caribe. Análisis de datos secundarios. Iniciativa de investigación de violencia sexual*. http://www.oas.org/dsp/documentos/Observatorio/violencia_sexual_la_y_caribe_2.pdf. Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2014.
- Fausto-Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Traducción de Ambrosio García Leal. Barcelona: Melusina.

- Fuller, Norma (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias. Varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Lima: PUCP.
- Kaufman, Michael (1995). Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En Luz Arango, Magdalena León & Mara Viveros (comps.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (pp. 123-146). Santa Fe de Bogotá: Uniandes / Tercer Mundo.
- Kaufman, Michael (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En Teresa Valdés & José Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (pp. 63-81). Santiago de Chile: Isis Internacional y Flacso. http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0312.pdf. Fecha de consulta: 18 de abril de 2014.
- Kaufman, Michael (1999). *Las siete P's de la violencia de los hombres*. Toronto: Save The Children. <http://www.michaelkaufman.com/wp-content/uploads/2009/01/kaufman-las-siete-ps-de-la-violencia-de-los-hombres-spanish.pdf>. Fecha de consulta: 18 de abril de 2014.
- Kimmel, Michael (1992). La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes. En Teresa Valdés & José Olavarría (eds.), *Género y cambio civilizatorio* (pp. 129-138) Santiago de Chile: Isis Internacional / Flacso.
- Kimmel, Michael (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En Teresa Valdés & José Olavarría (eds.), *Masculinidades: poder y crisis* (pp. 49-62). Santiago de Chile: Isis Internacional / Flacso. http://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/bibliog/material_masculinidades_0312.pdf. Fecha de consulta: 18 de abril de 2014.
- Lamas, Marta (1986). La antropología feminista y la categoría «género». *Nueva Antropología*, 8(30), 173-198.
- Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. CDMX: Taurus.
- Mujica, Jaris (2011). *Violaciones sexuales en el Perú 2000-2009. Un informe sobre el estado de la situación*. Lima: Promsex.
- Olavarría, José (2000). De la identidad a la política: masculinidades y políticas públicas. Auge y ocaso de la familia nuclear patriarcal en el siglo XX. En José Olavarría & Rodrigo Parrini (eds.), *Masculinidad/es. Identidad, sexualidad y familia* (pp. 11-28). Santiago de Chile: Flacso.
- OMS-Organización Mundial de la Salud (2013a). *Global and Regional Estimates of Violence against Women: Prevalence and Health Effects of Intimate Partner Violence and Non-partner Sexual Violence*. Ginebra: OMS. http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/85239/1/9789241564625_eng.pdf. Fecha de consulta: 6 de junio de 2015.
- OMS-Organización Mundial de la Salud (2013b). *Violencia contra la mujer. Violencia de pareja y violencia sexual contra la mujer*. Nota descriptiva N° 239. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs239/es/>. Fecha de consulta: 6 de junio de 2015.

- OPS – Organización Panamericana de la Salud (2013). *Resumen del informe. Violencia contra la mujer en América Latina y El Caribe. Análisis comparativo de datos poblacionales de 12 países*. Washington D.C.: Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades. http://www.paho.org/hq/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=21425&Itemid. Fecha de consulta: 10 de junio de 2015.
- Pateman, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- RPP (2013). *INPE sobre presos por delitos sexuales: somos una sociedad enferma*. RPP Noticias. http://www.rpp.com.pe/2013-04-17-inpe-sobre-presos-por-delitos-sexuales-somos-una-sociedad-enferma-noticia_586240.html. Consulta: 14 de abril de 2014.
- Ramos, Miguel (2006). *Masculinidades y violencia conyugal. Experiencia de vida de hombres de sectores populares de Lima y Cusco*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Ramos, Miguel (2012). *Manual de capacitación a líderes locales en masculinidades y prevención de la violencia basada en género*. Lima: UNFPA. <http://www.unfpa.org.pe/publicaciones/publicacionesperu/UNFPA-Manual-Capacitacion-Masculinidades.pdf>. Fecha de consulta: 28 de junio de 2016.
- Rubin, Gayle (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. En Marta Lamas (ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-96). CDMX: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ruiz Bravo, Patricia (1996). *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Programa de Estudios de Género.
- Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Vásquez, Ernesto (2014). *Being a Man in a Transnational World. The Masculinity and Sexuality of Migration*. Nueva York: Routledge.

15. Cultura material educativa y género: el uniforme escolar femenino / Cecilia Cadenillas

- Alfie, Miriam; María Teresa Rueda & Estela Serret (1994). *Identidad femenina y religión*. CDMX: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Alpert, Bracha (1991). Students' Resistance in the Classroom. *Anthropology & Education Quarterly*, 22(4), 350-366.
- Ames, Patricia (2006). Introducción. En Patricia Ames (ed.), *Las brechas invisibles: desafíos para una equidad de género en la educación* (pp. 11-26). Lima: IEP.
- Anderson, Jeanine (1983). Los textos escolares y la marginación femenina. *Autoeducación*, 3(6), 40-44.
- Appadurai, Arjun (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. En Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (pp. 3-63). Cambridge: Cambridge University Press.

- Batalla, Carlos (2010). El uniforme escolar «gris rata» nació hace 40 años. *El Comercio*. <http://elcomercio.pe/blog/huellasdigitales/2010/11/el-uniforme-escolar-gris-rata>. Fecha de consulta: 19 de junio de 2013.
- Bourdieu, Pierre (1998). La dominación masculina. En Pierre Bourdieu, Alfonso Hernández Rodríguez y Rafael Montesinos, *La masculinidad. Aspectos sociales y culturales* (pp. 9-105). Quito: Abya-Yala.
- Cánepa, Gisela (2011). *Imaginación visual y cultura en el Perú*. Lima: PUCP.
- Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Congreso de la República del Perú (1995). Ley N° 26549, Ley de los Centros Educativos Privados, 1 de diciembre. http://www.minedu.gob.pe/normatividad/leyes/ley_26549.php. Fecha de consulta: 21 de marzo de 2013.
- Douglas, Mary (1978). Los dos cuerpos. En *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* (pp. 89-109). Madrid: Alianza.
- Espinosa, Giuliana (2006). El currículo y la equidad de género en la primaria: estudio de tres escuelas estatales de Lima. En Patricia Ames (ed.), *Las brechas invisibles. Desafíos para una equidad de género en la educación* (pp. 103-147). Lima: IEP.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. CDMX: Siglo XXI.
- Fuller, Norma (1993a). *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Fuller, Norma (1993b). La disputa de la femineidad en el psicoanálisis y las ciencias sociales. *Debates en Sociología*, 18, 7-33.
- Gell, Alfred (1998). The Distributed Person. En *Art and Agency. An Anthropology Theory* (pp. 93-154). Oxford y Nueva York: Clarendon.
- Giroux, Henry (1999). *Teoría de la resistencia en educación*. CDMX: Siglo XXI.
- Gosden, Chris (2005). What do Objects Want? *Journal of Archeology Method and Theory*, 12(3), 193-211.
- Hall, Stuart (1997). The Work of Representation. En Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13-74). Londres: Sage.
- Hodder, Ian (1994). The Interpretation of Documents and Material Culture. En Norman K. Denzin & Ionna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (pp. 393-402). Londres: Sage.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2007). *Censos nacionales 2007: XI de población y VI vivienda*. Lima: INEI. <http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/#>. Fecha de consulta: 3 de julio de 2016.
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2008). *Perfil sociodemográfico del Perú*. 2ª ed. Lima: INEI. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1136/libro.pdf. Fecha de consulta: 4 de julio de 2016.

- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2014). *Perú: brechas de género, 2001-2013. Avances hacia la igualdad entre mujeres y hombres*. Lima: INEI / Manuela Ramos / ONU Mujeres. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1210/libro.pdf. Fecha de consulta: 4 de julio de 2016
- INEI-Instituto Nacional de Estadística e Informática (2015). *En el Perú 15 millones de mujeres celebran su día*. Lima: INEI. <https://www.inei.gob.pe/prensa/noticias/en-el-peru-15-millones-de-mujeres-celebran-su-dia-8247/>. Fecha de consulta: 4 de julio de 2016.
- Kogan, Liuba (2009). *Regias y conservadoras. Mujeres y hombres de clase alta en la Lima de los noventa*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Le Breton, David (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López, Néstor (2005). *Equidad educativa y desigualdad social. Desafíos de la educación en el nuevo escenario latinoamericano*. Buenos Aires: IPE / Unesco.
- Lurie, Alison (1994). *El lenguaje de la moda*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Mannarelli, María Emma (2004). Sobre la historia de lo público y lo privado en el Perú desde una perspectiva feminista. *Revista Iberoamericana*, LXX(206), 141-156.
- Mannarelli, María Emma (2013). *Las mujeres y sus propuestas educativas, 1870-1930*. Lima: Derrama Magisterial.
- McLaren, Peter (1995). *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos*. CDMX: Siglo XXI.
- Miller, Daniel (1987). The Humility of Objects. En *Material Culture and Mass Consumption (Social Archaeology)* (pp. 85-108). Oxford: Basil Blackwell.
- Ministerio de Educación (2012). Resolución ministerial N° 0431-2012-ED, 5 de noviembre. http://www.minedu.gob.pe/files/4826_201211071011.pdf. Fecha de consulta: 4 de julio de 2016.
- Muñoz, Fanni; Patricia Ruiz-Bravo & José Luis Rosales (2006). El género y las políticas educativas en el Perú: 1990-2003. En Patricia Ames (ed.), *Las brechas invisibles: desafíos para una equidad de género en la educación* (pp. 71-100). Lima: IEP.
- North, Amy (2006). El proyecto *Beyond Access* y las metas del milenio. En Patricia Ames (ed.), *Las brechas invisibles: desafíos para una equidad de género en la educación* (pp. 49-69). Lima: IEP.
- Nugent, Guillermo (2010). *El orden tutelar: sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: Desco / Clacso.
- Restrepo, Eduardo (2012). Identidades: conceptualizaciones y metodologías. En *Intervenciones en teoría cultural* (pp. 131-151). Popoyán: Universidad del Cauca.
- Rosenstein, Carole (2003). The Object, the Mirror, and the Cabinet of Wonders: Iconicity and the Pragmatic Semiotic of Material Culture. *Semiotica*, 146, 139-167.
- Sibila, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. 2ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Stromquist, Nelly P. (2006). La dimensión de género en las políticas educativas. En Patricia Ames (ed.), *Las brechas invisibles: desafíos para una equidad de género en la educación* (pp. 29-47). Lima: IEP.

Veblen, Thorstein (1963). *Teoría de la clase ociosa*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.

16. La hora de la educación sexual integral / Violeta Barrientos Silva

Alianza Sí Podemos (2016). *Propuesta de educación sexual integral* (inédito).

American Psychological Association (2007). *Report of the Task Report on Sexualization of Girls*. <https://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report-full.pdf>. Fecha de consulta: 16 de julio de 2016.

Aries, Philippe (1960). *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régimen*. París: Pion.

Berlet, Chip & Matthew Lyons (2000). *Right Populism in America: Too Close for Comfort*. Nueva York: Guilford.

Beynon, John (2002). *Masculinities and Culture*. Buckingham: Open University Press.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Buss, Doris & Didi Herman (2003). *Globalizing Family Values. The Christian Right in International Politics*. Minnesota: Minnesota Press.

Centre de Documentation sur l'Éducation des Adultes et la Condition Féminine (2012). *Hypersexualization de jeunes filles un phénomène sociale*. <http://cdeacf.ca/dossier/dossier-special-lhypersexualisation-jeunes-filles-phenomene>. Fecha de consulta: 21 de julio de 2016.

Chavkin, Wendy (1992). Women and Fetus. The Social Construction of Conflict. En *Women Criminal Justice* (pp. 71-80).

Cocks, Harry G. & Matt Houlbrook (2006). *The Modern History of Sexuality*. Londres: Palgrave.

Collins, Damian (2006). Culture, Religion and Curriculum: Lessons from the «Three Books» Controversy in Surrey, BC. *Canadian Geographer / Le Géographe Canadien*, 50(3), 342-357.

Davison, James (1992). *Culture Wars. The Struggle to Define America*. Nueva York: Basic Books.

Dowland, Seth (2015). *Family Values and the Rise of the Christian Right (Politics and Culture in Modern America)*. Filadelfia: University of Pennsylvania.

Flippen, J. Brooks (2011). *Jimmy Carter, The Politics of Family and the Rise of the Religious Right*. Athens: University of Georgia Press.

Gilbert, Jen (2010). Ambivalence Only? Sex Education in the Age of Abstinence. En *Sex education* (pp. 233-237). Londres: Taylor & Francis.

Grem, Darren (2016). *The Blessings of Business: How Corporations Shaped Conservative Christianity*. Nueva York: Oxford University Press.

Irvine, Janice (2004). *Talk About Sex: The Battles over Sex Education in the United States*. Oakland: University of California Press.

- Kruse, Kevin (2016). *One Nation Under God: How Corporate America Invented Christian America*. Nueva York: Basic Books.
- Maddox, Marion (2005). *The Rise of The Religious Right in Australian Politics*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- McKnight, Douglas (2003). *Schooling, the Puritan Imperative, and the Molding of an American National Identity*. Nueva York: Routledge.
- MED & CFE-Ministerio de Educación (Argentina) & Consejo Federal de Educación (2008). *Lineamientos curriculares de la educación sexual integral* (separata). Buenos Aires.
- Minedu-Ministerio de Educación (2008). *Lineamientos educativos y orientaciones pedagógicas para la educación*. Lima: MINEDU.
- Minedu-Ministerio de Educación (2016). *Currículo nacional*. Lima: Minedu.
- Minedu & Banco Mundial (s.f.). *Cómo definir y medir la calidad educativa hoy*. <http://sitereources.worldbank.org/INTPERUINSPANISH/Resources/Exposicion.pdf>. Fecha de consulta: 10 de noviembre de 2016.
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2011). *Brechas de género en el uso del tiempo*. Lima: MIMP
- MIMP-Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (2014). *Coeducación, masculinidades y prevención de la violencia en la escuela*. Lima: MIMP.
- OCDE-Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (2015). *Estudio multidimensional del Perú*, vol. 1. París: OCDE.
- Oliart, Patricia (2011). *Políticas educativas y la cultura del sistema escolar en el Perú*. Lima: IEP y Tarea.
- ONU-Organización de Naciones Unidas, Asamblea General (2010). *Informe del relator especial de las Naciones Unidas* (A/65/162).
- Palma, Irma, Daniel Reyes & Claudia Moreno (2013). *Educación sexual en Chile: pluralismo y libertad de elección que esconde una propuesta gubernamental conservadora*. En *Docencia* 49.
- Palma Torres, Juan (2013). *Palabra de maestro*. Derrama Magisterial. <http://palabrade maestro.com/index.php/1-el-enfoque-de-genero-en-educacion>. Fecha de consulta: 19 de noviembre de 2016.
- Petit Vila, Margarita & Montse Prat (2011). *Prevención de la violencia de género en la adolescencia*. Madrid: Icaria.
- Poirier, L. & J. Garon (2009). *Hypersexualization? Guide pratique d'information et d'action*. http://www.rqcalacs.qc.ca/publicfiles/volume_final.pdf. Fecha de consulta: 1 de julio de 2016.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2012). *Estrategia de igualdad de género Perú*. <http://www.undp.org/content/dam/peru/docs/Empoderamiento/Estrategia%20de%20Igualdad%20de%20Genero%20de%20PNUD%20Peru.pdf>. Fecha de consulta: agosto de 2016.

- Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina (2006). Ley 26150. 23 de octubre.
- Shor, Ira (1986). *A Pedagogy for Liberation: Dialogues on Transforming Education*. West Port: Bergin & Garvey.
- Tomé, Amparo & Xavier Rambla (2001). *Contra el sexismo*. Madrid: Síntesis.
- UNESCO – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2014). *Educación integral de la sexualidad: conceptos, enfoques y competencias*. Santiago: Unesco.
- UNPF – Fondo de Población de las Naciones Unidas (1994). *Programa de acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. http://www.unfpa.org.mx/publicaciones/PoA_sp.pdf. Fecha de consulta: 12 de diciembre de 2014.
- Vegas, Martín & Sonia Paredes (2016). *Educación de calidad con equidad para el desarrollo nacional*. Lima: CIES.
- Waxman, Henry A. (2004). *The Content of Federally Funded Abstinence-Only Education Programs*. United States House of Representatives. Committee on Government Reform. <http://spot.colorado.edu/~tooley/HenryWaxman.pdf>. Fecha de consulta: 11 de junio de 2015.
- Zimmerman, Jonathan (2005). *Whose America? Culture Wars in the Public Schools*. Cambridge: Harvard University Press.
- Zúñiga, Madeleine & Juan Ansión (1997). *Interculturalidad y educación en el Perú*. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/721.pdf>. Fecha de consulta: 28 de junio de 2016.

17. Los caminos del afecto / Daniel Balderston

- Arévalo Martínez, Rafael (1995). La signatura de la Esfinge. En *El hombre que parecía un caballo y otros cuentos* (pp. 31-46). Compilación de Dante Liano. París: Colección Archivos.
- Arnés, Laura A. (2014). Insinuar «eso»: afectividades lesbianas y literatura en la Argentina de principios del siglo XX. *Revista Babedec* 4(8), 60-80. http://www.badebec.org/badebec_8/sitio/pdf/articulos_arnes_8.pdf. Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2016.
- Balderston, Daniel (2004). *El deseo, enorme cicatriz luminosa*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Balderston, Daniel (2015). *Los caminos del afecto*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Balderston, Daniel & José Quiroga (2005). *Sexualidades en disputa*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Barrandeguy, Emma (1997). *Salvadora, una mujer de crítica*. Buenos Aires: Vinciguerra.
- Borges, Jorge Luis (1997). *Textos recobrados. 1919-1929*. Buenos Aires: Emecé.
- Carraud, Claudio (2010, 8 de marzo). Emma Barrandeguy, una mujer que se rebeló frente a la hipocresía. *Análisis Digital*. <http://www.analisisdigital.com.ar/noticias.php?ed=1&-di=0&no=121100>. Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2016.

- Castellanos, Rosario (1989). Álbum de familia. En *Álbum de familia* (pp. 65-154). CDMX: Joaquín Mortiz.
- Falco, Ángel (1908). *La vida que canta*. Montevideo: O. M. Bertoni.
- Fernández de Cano, J. R. (s. f). Falco, Ángel (1885-1971). *La web de las biografías*. <http://mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=falco-angel>. Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2016.
- Fiol-Matta, Licia (2002). *A Queer Mother for the Nation: The State and Gabriela Mistral*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Giaudrone, Carla (2005). *La degeneración del 900: modelos estéticos-sociales de la cultura en el Uruguay del Novecientos*. Montevideo: Trilce.
- González, Betina (2010). *De Narciso a Cristo: genealogía de la amistad masculina en la obra de Alberto Nin Frías*. *Cuadernos Lírico* (5), 205-221. lirico.revues.org/415. Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2016
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (comps.) (1992). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Robert McKee (2003). *Mexican Masculinities*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mantelli, Nora & Natalia Sardiello (2011). Salvadora interpela el canon epistémico. Acerca de la categoría de género como contenido de enseñanza de la literatura. El caso de Salvadora Medina Onrubia. *La Aljaba*, 15. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042011000100007. Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2016.
- Maristany, José (comp.) (2010). *Aquí no podemos hacerlo: moral sexual y figuración literaria en la narrativa argentina (1960-1976)*. Buenos Aires: Biblos.
- Medina Onrubia, Salvadora (1926). La casa de enfrente. En *El vaso intacto* (pp. 139-191). Buenos Aires: Gleizer.
- Molloy, Sylvia (2012). *Poses de fin de siglo*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Montero, Oscar (1997). Modernismo and Homophobia: Darío and Rodó. En Daniel Balderston & Donna Guy (comps.). *Sex and Sexuality in Latin America* (pp. 101-117). Nueva York: New York University Press.
- Nin Frías, Alberto (1912a). Hiera odos (El camino sagrado). En *La novela del Renacimiento* (pp. 209-216). Valencia: F. Sempere & Co.
- Nin Frías, Alberto (1912b). Marcos, el amador de la belleza. En *La novela del Renacimiento* (pp. 155-160). Valencia: F. Sempere & Co.
- Nin Frías, Alberto (1932). *Alexis o el significado del temperamento urano*. Madrid: Javier Morata.
- Nin Frías, Alberto (1933). *Homosexualismo creador*. Madrid: Javier Morata.
- Quiroga, José (2000). *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America*. Nueva York: New York University Press.

- Rama, Carlos & Ángel J. Capelletti (1990). *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sáitta, Sylvia (2006). Prólogo. En Salvadora Medina Onrubia, *Las descentradas*. Buenos Aires: Tantalía.
- Zum Felde, Alberto (1930). *Proceso intelectual del Uruguay: crítica de su literatura*. Montevideo: Imprenta Nacional Colorada.

18. Representaciones sociales sobre diversidad sexual en el Perú: pobreza, discriminación y agencia / Martín Jaime

- Arizola Tirado, Luis (1945). «Variaciones determinadas por la edad, el sexo y la educación en la formación espiritual del individuo». Tesis de doctorado. UNMSM.
- Balderston, Daniel (2015). *Los caminos del afecto*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Boswell, John (1998). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la edad cristiana hasta el siglo XIV*. Barcelona: Muchnik.
- Bracamonte Allain, Jorge & Roland Álvarez (2005). *Situación de los derechos humanos de lesbianas, trans, gays y bisexuales en el Perú. Informe anual 2005*. Lima: MHOL.
- Bracamonte, Jorge (ed.) (2001). *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Campuzano, Giuseppe (2006). Reclaiming Travesti Histories. *IDS Bulletin*, 37(5). <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1759-5436.2006.tb00299.x/abstract>. Fecha de consulta: 28 de abril de 2012.
- Chauncey, George (1994). *Gay New York. Gender, Urban Culture and the Making of the Gay Male World 1890-1940*. Nueva York: Basic Books.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (2001). El color de la razón: la idea de «raza» en la antropología de Kant. En Walter Dignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-253). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Cocchella, Rodolfo & Malú Machuca (2014). *Estado de violencia: diagnóstico de la situación de personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, intersexuales y queer en Lima metropolitana*. Lima: Tránsito / No tengo miedo. <http://descarga.notengomiedo.pe/archivo/No%20Tengo%20Miedo%20-%20Estado%20de%20Violencia.pdf>. Fecha de consulta: 7 de agosto de 2017.
- Cosme, Carlos; Martín Jaime; Alejandro Merino & José Luis Rosales (2007). *La imagen indecente. Diversidad sexual, prejuicio y discriminación en la prensa escrita peruana*. Lima: IEP.
- Dianderas, Juan (1923). «Contribución para la profilaxia de la blenorragia en el medio militar». Tesis de bachiller. UNMSM.
- Eribon, Didier (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Madrid: Anagrama.
- Falquet, Jules (2006). *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Bogotá: Antropos.

- Figari, Carlos (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires: CICCUS / Clacso.
- Foucault, Michel (2012). *Historia de la sexualidad. Tomo I: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Horswell, Michael (2010). *La descolonización del «sodomita» en los Andes coloniales*. Quito: Abya-Yala.
- Jaime, Martín (2009). *Informe anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2008*. Lima: Promsex / Red Peruana TLGB.
- Jaime, Martín (2010). *Informe anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2009*. Lima: Promsex / Red Peruana TLGB.
- Jaime, Martín (2013). *Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública. Demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*. Buenos Aires: Clacso.
- Jaime, Martín (2015). Investigaciones cruciales: arte, diseño, imagen y cultura. *Memoria Gráfica*, 8(8), 28-32.
- Jaime, Martín (2016a). «La salud imperfecta. Cuerpos y subjetividades en la medicina peruana: las personas TLGBI frente a la salud pública, la discriminación y la pobreza en el contexto andino (1990-2010)». Tesis de doctorado. Universidad Andina Simón Bolívar. <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4957/1/TD065-DECLA-Jaime-La%20Salud.pdf>. Fecha de consulta: 14 de agosto de 2017.
- Jaime, Martín (2016b). *Entre la autonomía y el control. Discursos de las políticas sexuales en torno a la despenalización del aborto en el Perú*. Lima: Flora Tristán.
- Jaime, Martín (2017a). Poverty, Sexuality, and Human Rights: Pluralism or Hegemony? Discourse of the Peruvian Catholic Church on LGBT Human Rights within the City of Lima. En *Laicidad and Religious Diversity in Latin America, Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies* (pp. 123-140). Nueva York: Springer International Publishing.
- Jaime, Martín (ed.) (2017b). *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo. Sexual Diversity and Religious Systems: Transnational Dialogues in the Contemporary World*. Lima: Programa de Estudios de Género-Flora Tristán.
- Jordan, Mark (2002). *La invención de la sodomía en la teología cristiana*. Barcelona: Laertes.
- Laqueur, Thomas (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Crítica.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Marañón, Gregorio (1972). *Obras completas*, vol. VIII, Madrid: Espasa Calpe.
- Marcos, Sylvia (1989). *Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios. En Ana María Portugal, Mujeres e iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*. CDMX: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Madrid: Melusina.

- Merchant, Caroline (1990). *The Death of the Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Mérida, Rafael (2007). Sodoma, del viejo al nuevo mundo. *Treballs de Societat Catalana de Geografia*, 64. Barcelona: Societat Catalana de Geografia.
- Molina, Fernanda (2005). «Pecando entre dos mundos. Sodomía y alteridad étnica en la América colonial (siglo XVI)». Exposición en Seminario Internacional de Población y Sociedad en América Latina (Seposal), Grupo de Estudios Socio-Demográficos (Gredes), 8 a 10 de junio, Salta.
- Moxey, Keith (2016). *El tiempo de lo visual. La imagen en la historia*. Buenos Aires: Sans Soleil.
- Nancy, Jean Luc (2014). *El arte hoy*. Buenos Aires: Prometeo.
- Noriega, Carlos (1936). «Historial y tratamiento de una neurosis. Homosexualidad femenina y complejo caracterológico ligado al erotismo oral». Tesis de bachiller. UNMSM.
- Núñez, Guillermo (2011) *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito: CIAD / Abya-Yala.
- Promsex (2016). *Informe Anual sobre DDHH de Personas TLGB en el Perú 2015-2016*. Lima: Promsex.
- Rancière, Jacques (2011). *El destino de las imágenes*. Buenos Aires: Prometeo.
- Stavig, Ward (1996). *Amor y violencia sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: IEP.

19. Representaciones sociales sobre la orientación sexual y la identidad de género de gays y lesbianas / Sophia Gómez Cardeña

- Abric, Jean Claude (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. CDMX: Coyoacán.
- Allport, Gordon (1954). *The Nature of Prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley.
- American Psychiatric Association (2001). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales IV*, texto revisado. Barcelona: Masson.
- American Psychiatric Association (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. DSM-5*, 5ª ed. Editorial Médica Panamericana.
- APA-American Psychological Association (s.f.). *Orientación sexual y homosexualidad*. APA. <http://www.apa.org/centrodepoyo/sexual.aspx>. Fecha de consulta: 27 de mayo de 2013.
- Borillo, Daniel (2001). *Homofobia*. Barcelona: Ediciones Bellatera.
- Butler, Judith (1990). Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault. En *Teoría feminista y teoría crítica* (pp. 193- 211). Valencia: Magnanim.
- Butler, Judith (2001). Sujetos de sexo/género/deseo. En *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (pp. 45-99). CDMX: Paidós.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2004). Desdiagnosticar el género. En *Deshacer el género* (pp. 113- 148). Nueva York: Routledge.

- Cosme, Carlos; Martín Jaime; Alejandro Merino & José Luis Rosales (2007). *La imagen in/decente. Diversidad sexual, prejuicio y discriminación en la prensa escrita peruana*. Lima: IEP.
- Foucault, Michel (2011). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gordon, Allegra & Ilan Meyer (2007). Gender Nonconformity as a Target of Prejudice, Discrimination and Violence against LGB Individuals. *Journal of LGBT Health Research*, 3, 55-71.
- Haldeman, Douglas (2002). Gay Rights, Patient Rights: The Implication of Sexual Orientation Conversion Therapy. *Professional Psychology: Research and Practice*, 33(3), 260- 264.
- Hernández, Roberto; Carlos Fernández & Pilar Baptista (2006). *Metodología de la investigación*. CDMX: McGraw-Hill.
- Jaime, Martín (2013). *Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública. Demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*. Buenos Aires: Clasco.
- OMS-Organización Mundial de la Salud (2000). *Guía de bolsillo de la clasificación CIE-10. Clasificación de los trastornos mentales y del comportamiento*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Salkind, Neil (1998). *Métodos de investigación*. CDMX: Prentice Hall Hispanoamericana.
- Sedgwick, Eve (1993). How to Bring your Kids up Gay. En Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (pp. 69-81). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stangor, Charles. (2000). Overview. En Charles Stangor (ed.), *Stereotypes and Prejudice: Key Readings in Social Psychology* (pp. 1-16). Ann Arbor, MI: Edwards Brothers.
- Vásquez-Rivera, Miguel; Juan Nazario-Serrano y Sean Sayers-Montalvo (2012). Actitudes hacia gays y lesbianas en psicoterapia de estudiantes graduados/as de psicología y psicólogos/as clínicos/as con licencia. *Revista Interamericana de Psicología*, 46(3), 435-446.
- Velarde, Chaska (2011). *La igualdad en lista de espera. Necesidades, barreras y demandas en salud sexual, reproductiva y mental en población trans, lesbiana y gay*. Lima: Promsex.
- Vieytes, Rut (2004). *Metodología de la investigación en organizaciones, mercado y sociedad: epistemología y técnicas*. Buenos Aires: De Las Ciencias.
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Worthen, M. (2013). An Argument for Separate Analyses of Attitudes toward Lesbian, Gay, Bisexual Men, Bisexual Women, MtF and FtM Transgender Individuals. *Sex Roles*, 68, 703-723.

Fondo Editorial PUCP

SOBRE LOS AUTORES

Jeanine Anderson es doctora en Antropología por la Universidad de Cornell. Es profesora principal de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Escuela de Postgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es investigadora y consultora independiente en temas de género, infancia y etnicidad. Posee una amplia producción académica referida al análisis de género en nuestro país. Entre sus recientes publicaciones se encuentran: *Los ciudadanos y ciudadanas menores del Perú* (2013, en coautoría con Helen Palma), *Implicancias de la migración laboral femenina peruana en las mujeres migrantes y sus familias* (2012, en coautoría con Lorena Izaguirre) (janders@pucp.pe).

Daniel Balderston es Andrew W. Mellon Professor of Modern Languages y director del Borges Center y de su revista, *Variaciones Borges*, en la Universidad de Pittsburgh. Es autor de numerosos libros y artículos sobre Jorge Luis Borges, Juan Carlos Onetti, Juan José Saer, Silvina Ocampo, José Bianco y otros escritores latinoamericanos, además de *El deseo, enorme cicatriz luminosa*, *Los caminos del afecto*, *Sexualidades en disputa* (en coautoría con José Quiroga) y *How Borges Wrote* (2017) (dbalder@pitt.edu).

Violeta Barrientos Silva es abogada y profesora de la Maestría de Género y Desarrollo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), doctora en Estudios Hispánicos y Latinoamericanos por la Universidad de París 8 y magíster en Sociología con mención en Estudios Políticos por la UNMSM. Ha trabajado en proyectos nacionales e internacionales en el ámbito de los derechos humanos y la sexualidad (violetabarrientos@pucp.pe).

Cecilia Cadenillas es licenciada en Educación por la Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV) y magíster en Antropología Visual por la PUCP (ccadenillas@pucp.pe).

Giuliana Cassano es magíster en Estudios de Género por la Escuela de Posgrado de la PUCP y licenciada en Comunicación Audiovisual por la Universidad de Lima. Es profesora asociada de la PUCP; investigadora de narrativas audiovisuales y radiales, representaciones sociales y estudios de género; co-coordinadora nacional del Observatorio Iberoamericano de Ficción Televisiva (Obitel); e investigadora del Grupo de Investigación PUCP Observatorio Audiovisual Peruano y miembro del grupo de responsabilidad social VoluntaRadio del Departamento Académico de Comunicaciones de la misma universidad. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Las miniseries biográficas como posibilidad de reconocimiento en la diversidad* (2012), *Las representaciones de la diversidad sexual en la ficción televisiva peruana* (2015) y *Perú, el regreso de la telenovela* (2016; en coautoría) (gcassano@pucp.edu.pe).

Kelly Cieza Guevara es comunicadora social con estudios en Sociología en la UNMSM y magistra en Estudios de Género por la PUCP. Ha trabajado en ONG y en entidades públicas en temas relacionados a derechos humanos de las mujeres e interculturalidad. Es asociada fundadora de la organización feminista Católicas por el Derecho a Decidir (Perú). Se desempeña como especialista de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural del Ministerio de Cultura (keluzcg@hotmail.com).

Francesca Denegri es profesora principal del Departamento de Humanidades y directora de la Maestría en Literatura Hispanoamericana de la PUCP; es coordinadora del grupo de investigación Red Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos Siglo XIX (RIEL XIX). Ha sido profesora visitante en la Universidad de California y profesora titular en el University College London, de la Universidad de Londres. Es autora de los libros *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú* (1995, 2004) y *Soy señora. Testimonio de Irene Jara* (2000); y ha editado (con Alexandra Hibbett) el libro *Dando cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (2016) (adenegri@pucp.pe).

Cecilia Esparza es doctora en Literatura por la New York University (NYU). Es profesora principal del Departamento de Humanidades de la PUCP, donde tiene a su cargo cursos de literatura peruana e hispanoamericana contemporánea. Es autora de *El Perú en la memoria. Sujeto y nación en la escritura autobiográfica* (2006) y coeditora de *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales* (2013) y *La mujer es aún lo otro. Actualidad y política en el pensamiento de Simone de Beauvoir* (2015). También es autora de diversos artículos sobre literatura hispanoamericana contemporánea publicados en revistas especializadas (cesparza@pucp.edu.pe).

Norma Fuller es profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales, en la especialidad de Antropología de la PUCP; Ph.D. en Antropología Cultural por la Universidad de Florida Gainesville. Realiza investigación en comunidades campesinas y nativas y sobre identidades de género en poblaciones urbanas. Dirige el Taller de Estudios sobre Turismo en la PUCP, donde investiga el impacto de esta actividad en poblaciones locales (nfuller@pucp.pe).

Ruth Alicia García Vivar inició sus estudios de género en el diplomado de la PUCP en 2011 y luego continuó con la maestría. Labora actualmente como psicóloga en la Unidad de Asistencia a Víctimas y Testigos del Ministerio Público en Cañete. Se aboca a la línea de investigación en violencia de género (ticotasr2@gmail.com).

Sophia Gómez Cardeña es magíster en Estudios de Género y es licenciada en Psicología Clínica de la PUCP. Es docente universitaria. Se desempeña en el ámbito de la salud mental, la psicoterapia y la evaluación psicológica con adolescentes, adultos, población afectada por inequidades de género y grupos pertenecientes a diversas opciones sexuales (sophia.gomezc@gmail.com).

Alexander Huerta-Mercado es Ph.D. y magíster en Antropología y diplomado en Culture and Media por la New York University. Licenciado de Antropología de la PUCP, donde ejerce como profesor. Dirige el proyecto Sherezade, que produce minidocumentales sobre temas urbanos bajo los lentes de los estudios de género, la teoría social del espacio y las formas del capital, entre otros enfoques. Ha investigado sobre cultura popular, género y antropología visual. Es columnista regular en el diario *El Comercio* (ahuerta@pucp.pe).

Martín Jaime es docente de la PUCP, doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y antropólogo por la UNMSM; tiene formación en psicoanálisis en la Nueva Escuela Lacaniana (NEL), sede Lima. Autor de *Entre la autonomía y el control. Discursos de las políticas sexuales en torno a la despenalización del aborto en el Perú* (2016), *Laicidad y políticas públicas. Influencia de los discursos pastorales en la protección y garantía de los derechos sexuales y reproductivos* (2015) y *Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública. Demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú* (2013). Ha editado *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo* (2017) y *Sexualidades y religión en los tiempos de hoy: otras voces y experiencias* (2013) (mjaimieb@pucp.pe).

Vanessa Laura Atanacio es feminista. Es bachiller en Comunicación Social de la UNMSM y magistra en Estudios de Género por la PUCP. Trabaja como especialista en comunicación con enfoque de género en el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, donde ha publicado *Comunicando igualdad. Guía con orientaciones para incorporar el enfoque de género en la comunicación de las entidades públicas* (2016) (vanessa.laura@gmail.com).

Sofía Macher es licenciada en Socióloga por la UNMSM, magíster en Estudios de Género y doctoranda en Sociología por la PUCP. Fue presidenta del Consejo de Reparaciones (2006-2014), comisionada de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2001-2003) y vicepresidenta de Comisión de la Verdad y Reconciliación de las Islas Salomon (2009- 2012); secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos de Perú (1997-2001) y miembro del Comité Ejecutivo Internacional de Amnistía Internacional (1987-1993). Como consultora de Naciones Unidas, ha intervenido en los procesos de justicia transicional en Libia, Yemen y Colombia. (sofia.macher@gmail.com).

Fanni Muñoz es doctora en Historia por el Colegio de México y licenciada en Sociología por la PUCP. Es profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales y directora de la Maestría en Estudios de Género de la PUCP. Entre sus áreas de investigación y docencia se encuentran los estudios vinculados a metodología cualitativa, género y educación, políticas educativas, descentralización y gestión educativa, además de áreas relacionadas con historia social y cultural, así como género y violencia. Ha escrito varios artículos para publicaciones académicas y ha publicado el libro *Diversiones públicas en Lima, 1890-1920. La experiencia de la modernidad* (2001) (famunoz@pucp.edu.pe).

Carmen Ruiz Repullo es doctora en Sociología por la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla), magíster Erasmus Mundus en Estudios de Género y de las Mujeres (Gemma) por la Universidad de Granada (España) y la Universidad de Utrecht (Holanda), y licenciada en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Granada. Investigadora y formadora en materia de prevención de violencia de género en población adolescente (carmenruizrepullo@gmail.com).

Rita Laura Segato es profesora del departamento de antropología, así como de la Cátedra Unesco de Bioética de la Universidad de Brasilia e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Brasil; doctora en antropología social en la Universidad Queen's de Belfast. Entre sus libros, destacan *Las estructuras elementales de la violencia* (2003), *La nación y sus otros* (2007) y *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres* (2014) (ritalsegato@gmail.com).

Bettina Valdez Carrasco es abogada y magistra en Estudios de Género y en Gerencia Social por la PUCP. Su línea de investigación se ha basado en la integración del análisis de género con diversos temas jurídicos vinculados a los derechos humanos. Cuenta con experiencia laboral en la cooperación internacional, organismos no gubernamentales de derechos humanos y el Estado. Es activista de derechos humanos y feminista (diedago@hotmail.com).

Fondo Editorial PUCP

Este libro es resultado del seminario realizado en el marco de la celebración de los 25 años del Programa de Estudios de Género de la PUCP. Es también la demostración del papel crucial de nuestra universidad en la promoción y producción de conocimiento en esta área de trabajo académico. El libro recoge aportes de importantes investigadores que forman parte de la Maestría en Estudios de Género, así como de profesores visitantes, entre los que destacan Rita Segato y Daniel Balderston.

Los artículos reunidos estudian el género desde distintas perspectivas interdisciplinarias y abordan temas tales como las dimensiones de la violencia de género, la diversidad sexual, el amor romántico, la necesidad de una educación que reconozca las desigualdades de género en nuestro país y las múltiples aristas de las representaciones del género en la cultura contemporánea: el cine, los medios de comunicación masiva, los testimonios de la CVR y la tradición literaria peruana y latinoamericana.



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO
EDITORIAL**

ISBN 978-612-317-543-6



9 786123 175436